

موسى بن ميمون

اهداء الكتاب

شاليت شاليت

إلى حضرة صاحب السعادة

يوسف قطاوى باشا

رئيس الطائفة الإسرائيلية بمصر

ووزير المالية السابق

مقدمة إخلاص وولاء وإجلال

المؤلف



مقدمة

لفضيلة العالم الجليل الشيخ مصطفى عبد الرزاق

أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة مصر

للإهود معظم الفصل في تعريف المسيحيين بالفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى .

وفي ذلك يقول جيوم تيوفيل تمان المتوفى سنة ١٨١٩ في كتابه « المختصر في تاريخ الفلسفة » :

(أهم من حمل مذاهب العرب الفلسفية إلى المسيحيين هم اليهود نقلوها من بلاد الأندلس حيث كانت لهم منصرفة بقوة إلى مدارس العالوم . على أن اليهود أنفسهم ساهموا بقسط ظاهر في عالم العلم ونشأ فيهم غير واحد من ذوى العقول الفلسفية ؛ منهم الخبر موسى بن ميمون الذى وُلد بقرطبة عام ١١٣٩^(١) وتخرج بدروس ابن طفيل وابن رشد ، ودرس بنفسه كتب أرسطو ومن أجل ذلك كان ظنيناً لدى المتعصبين من أهل مائته وقد تعقبوه بحقدهم حتى أدركه الموت سنة ١٢٠٥ ب . م .

وفي كتابه المسمى « دلالة الحائرين » :

نفحات العقل المسدد البصير ، تعرف ذلك في شرحه لعقائد الدين اليهودى ، وفيما يتضمنه كتابه من أمثال حكمية متينة .

(١) المشهور أن ابن ميمون ولد سنة ١١٣٥ وفي كتاب « نارح العرب » تأليف

هيار مايوانى قول تمان . (راجع Histoire des Arabes par Clement Huart. Tome. II. Paris. 1913. p. 377.)

في ظل الإسلام بذلك اللون الخاص من ألوان البحث النظري ، وليس وغير مسلمين
يسمون منذ أزمان فلاسفة الإسلام .

وتسمى فلسفتهم فلسفة إسلامية بمعنى أنها نبتت في بلاد الإسلام وفي ظل
دولته ، وتميزت ببعض الخصائص من غير نظريتين شعابها ولا جذورها
ولا لغتهم ويقول الشهرستاني في كتاب « الملل والنحل » :

(المتأخرون من فلاسفة الإسلام مثل يعقوب بن إسحاق الكندي وحنين
ابن إسحاق ... الخ)

وإذا كان حنين بن إسحاق المسيحي من فلاسفة الإسلام فإنه لا وجه
للتفرقة بينه وبين موسى بن ميمون الإسرائيلي .

وابن ميمون من فلاسفة العرب على رأي من يسمى الفلسفة الإسلامية
فلسفة عربية نسبة إلى العرب بمعنى اصطلاحى يشمل جميع الأمم والشعوب
الساكين في الممالك الإسلامية المستخدمين للغة العربية في أكثر تاليفهم العلمية
لتشاركهم في لغة كتب العلم ، وهذا هو الرأي الذى اختاره الأستاذ « كارلو ناللينو »
في محاضراته في علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى (١) .

فابن ميمون من فلاسفة العرب وهو من فلاسفة الإسلام .

ومن عجب أن ابن ميمون ، وهذا شأنه ، لم تنشر كتبه بالعربية ولا درست
حياته ، ولا مذهبها ، ولا نزال نلتمس أخباره وآثاره في لغة غير لغتنا .

ويسرنا أن ينهض الدكتور إسرائيل ولفنسون لتدارك هذا النقص فيؤلف
بالعربية كتاباً جامعاً في حياة موسى بن ميمون وآثاره .

(١) محاضرات في علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى ج ١

وعنى الرغم من تمسكه بالارسطاطاليسية العربية فهو يضع جملة من دعاوى هذه الفلسفة موضع الرد بما يثير حولها من شكوك ، ومن أمثلة ذلك مسألة الحقول الفلسفية ، ومسألة العقل الفعال المتصرف في العالم .

وعلى الجملة فقد كان اليهود في القرنين الثاني عشر والثالث عشر سفراء بين عرب الأندلس وبين الغربيين بما ترجحوا من كتب كثيرة عربية إلى لغتهم العبرية التي كان الغربيون أعرف بها . ونقلت نفس هذه الكتب إلى اللغة اللاتينية في تراجم أكثرها مشوّه جدًّا^(١) .

وفي هذا القول بيان للصلة الوثيقة بين فلسفة اليهود في القرون الوسطى . وبين الفاسفة الإسلامية . وظاهر أن درس هذه الحركة الفلسفية اليهودية ورجالها لازم للإحاطة بتاريخ الفلسفة الإسلامية .

وأبو عمران موسى بن ميمون على الخصوص أجدر بالعبارة لأنه أعظم فلاسفة اليهود في تلك العصور شأنًا — كما يقول ثوبيته في كتابه « تاريخ الفلسفة »^(٢) ، ولأنه تخرّج بدروس الحكيمين الأندلسيين الكبيرين ابن طفيل وابن رشد . ثم هو قد عرض في بعض كتبه لنقد مذاهب للفلاسفة الإسلاميين .

بل إنني ممن يجعلون ابن ميمون وإخوانه من فلاسفة الإسلام . وقد قلت في كلمة ألقيتها في حفلة ابن ميمون بدار الأوبرا في أول أبريل سنة ١٩٣٥ مانصه : « أبو عمران موسى بن ميمون فيلسوف من فلاسفة الإسلام ؛ فإن المشتغلين

Tennemann : Manuel de l'Histoire de la Philosophie. Traduit (١) de l'Allemand : par V. Cousin. 2^{me} Edition. Tome I. 1839. p. 364—365. Histoire de la Philosophie par Alfred Fouillée. Paris. 1926. (٢) p. 206.

بل كان اسامان الأيوبي ووزيره يعرفان أبا الحبر من طرف «بارته وحذقه
في شؤون السياسة» .

وتراجم ابن ميمون تشير إلى أن الفصل في جعله رئيساً سكنى يهود مرسى
رغم ما كان يحيط به من عداوات وأحقاد . إنما يرجع إلى صلاح الدين وسريته .
وتشير إلى أن صلاح الدين كان ينتفع بما لابن ميمون من لطف إندبير ، ومن
المكاتب والقبول عند يهود اليمن في تهدئة الثورات التي كانت تبرؤ بها تلك البلاد .
وبعد : فكتاب الأستاذ « ولغسون » ثمرة جهد كبير في الاطلاع على
مراجع مختلفة في لغات شتى ، ويكاد يشعر القارئ بأن المؤلف لم يفته مرجع من
مراجع بحثه ؛ لاسيما المؤلفات اليهودية .

والأستاذ « ولغسون » بذكائه ونشاطه واستكماله لأدوات الدرس العلمي
أهل لأن يستوفي البحث في فلسفة القرون الوسطى اليهودية فيكمل بذلك ما ينتقص
الآداب العربية في هذا الباب ، وهو جدير بالتشجيع والثناء على ما يقدمه لقراء
العربية اليوم وما يرجي أن يقدمه غداً .

مصطفى عبد الرازق

وكتاب الأستاذ «ولفنسون» ينظم ابرابا اربعة :
أولها — في حياة موسى بن ميمون ، وهو باب محيط بما يتعلق بمولد الفيلسوف
ونشأته ، وأسرتة ، وسيرته ، ووفاته .

وثانيها — في مؤلفات موسى بن ميمون الدينية ، وقد استطرذ المؤلف فذكر
في هذا الباب : رسالة ليست دينية وضعها موسى بن ميمون لعلماء اليهود ذوى
الإلمام بالأدب العربى الذين يحتاجون إلى علم الفلسفة والمنطق الإسلامى ، وهى
من بواكير ما كتب ابن ميمون .

أما الباب الثالث — ففى فلسفة موسى بن ميمون ومصنفه « دلالة الحائرين »
وهو أكبر الأبواب يقع فى نحو ٧٤ صفحة من ١٦٠ صفحة هى مجموع صفحات
الكتاب ، وقد عنى الأستاذ «ولفنسون» فى هذا الباب بتلخيص ما تضمنه
كتاب « دلالة الحائرين » من المباحث المختلفة ممهداً لذلك بمحاولة لبيان المراجع
اليهودية ، واليونانية ، والإسلامية ؛ التى اعتمد عليها المؤلف فى أثناء
تدوينه لكتابه .

والباب الرابع ، وهو الأخير — خاص بمؤلفات موسى بن ميمون الطبية .
فكتاب الأستاذ «ولفنسون» يتناول الناحية الدينية ، والناحية الفلسفية ،
والناحية الطبية ، وتلك هى الجهات التى تميّز فيها الرئيس موسى بن ميمون ،
وأحسب أن للحبر اليهودى الفيلسوف ناحية أخرى لم يكن فيها أقل تميزاً ، وهى
الناحية السياسية .

ولعل الأستاذ «ولفنسون» تجنب عن عمد كل ما يمس السياسة .
فى بعض كلام المؤرخين ما يشعر بأن صلة ابن ميمون بصلاح الدين الأيوبى
ووزيره القاضى الفاضل لم تكن مجرد تقدير لقيمة ابن ميمون فى الطب والفلسفة

تأثيراً بعيد الغور لا يزال باقياً قوياً إلى يومنا هذا .

ولسنا نعلم رجلاً آخر من أبناء جلدته غير ابن ميمون قد نشر بالحدادة الإسلامية تأثراً بالغ الحد حتى بدت آثاره وظهرت صبعته في مدونات من تصنيفات كبيرة ورسائل صغيرة .

ولا بدع فقد نشأ في بيئة عربية واتصل بكثير من عظماء العرب في الأندلس وبلاد المغرب ومصر ، ومثل هذا الاحتكاك يجب أن يحسب حسابه في أثناء قراءة تراث ابن ميمون .

ومما يؤسف له أشد الأسف أن مصنفاته لم تنتشر بين الناطقين بالخضاد الا انتشار الجدير به مثلها ، وذلك يرجع إلى أن كثيراً من مدوناته لا يفهم فهماً صحيحاً إلا إذا كان القارئ واسع الاطلاع كثير البحث في الآداب العبرية . وإلى أن مؤلفات ابن ميمون العربية كانت مدونة بالقلم العبرى كما كان يفعل أغاب علماء اليهود في الأندلس ومصر .

ولا بد لي من الاعتراف بأني قد عانيت متاعب جمة في أثناء تدويني هذا الكتاب لأن كثيرين من المؤرخين اليهود وغيرهم كتبوا عن ابن ميمون بلغات مختلفة رسائل كثيرة منها ما هو قديم ومنها ما هو متأخر وحديث ، ولا شك أن الباحث في تأريخ رجل كهذا لا يسعه أن يفض الطرف عن شيء يتعلق به أو يهمل في الاطلاع على أمر كتب عنه مهما كان يسيراً .

وقد خُيل إلي في بدء الأمر أنه لم يبق لي مجال للبحث في هذا الموضوع والإتيان فيه بشيء جديد لكثرة من كتبوا فيه وعنوا به مدى عدة قرون ؛ ولكن بعد البحث والإمعان في النظر بدت لي نواح جمة من سيرة حياته ، وعلى الأخص ما يتصل بعلاقته مع فلاسفة المسلمين ، لا تزال غامضة تحتاج إلى

تَصْدِير

كنت معترفاً منذ أن وجهت عنايتي للكتابة في تاريخ اليهود في العصور الإسلامية أن أفرد موسى بن ميمون بمؤلف خاص أبحث فيه سيرة حياته وأفصل الكلام عن مصنفاته بعد أن أتحرى الأخبار التي سبقت زمن وجوده منذ انبثاق فجر الإسلام كي تكون سلسلة بحوثي في هذا الموضوع متدرجة تدرجاً تاريخياً يسير الزمن ويتابع الحوادث .

ولكن حدث ما لم يكن في حسابي إذ أخذت الهيئات اليهودية في أرجاء المعمورة تتداعى للاحتفال بذكرى موسى بن ميمون وتستعد لتجديد اسمه بمناسبة مرور ثمانمائة عام على ميلاده ، وكان من جراء ذلك أن انتهات علينا الرسائل من جهات متعددة يطالب فيها مرسلوها البيان عن موضوعات مختلفة تتعلق بتاريخ موسى بن ميمون في الديار المصرية ، وكان بين الذين رغبوا إلى أن أعنى بتاريخ موسى بن ميمون وألحوا عليّ أن أوجه نظري للبحث في تراثه الكبير ومؤلفاته الكثيرة صاحب السعادة يوسف قطاوى باشا رئيس الطائفة الإسرائيلية بمصر ذلك الذى عهد الناس فيه رجاحة العقل والميل إلى نشر الثقافة والعرفان ؛ فخفضت للظروف المباركة التي أتاحت لى الفرصة للمبادرة بالبحث في تاريخ عصر موسى بن ميمون والتنقيب عن آثاره .

وليس عجباً أن تهض الهيئات اليهودية في نواحي المعمورة للاحتفال بذكرى موسى بن ميمون فهو من الأفاضل الفحول الذين أثروا في الحياة العقلية الإسرائيلية

ابن ميمون العبرية والدينية حتى لا يميل القارئ الذي يتتقف الثقافة اليهودية ولم يلم الإمام الكافي بعلم التشريع الإسرائيلي وما يتصل به .

أما الباب الثالث فهو أكبر أبواب الكتاب لأنه يبحث في فلسفة ابن ميمون وفيما أخذه عن فلاسفة المسلمين فهو يتناول موضوعات ذات خطر عظيم ؛ إذ فيه يتعرض لحل تلك المشكلات الفلسفية والدينية التي كانت تشغل بال كل مفكر وباحث في غضون القرون الوسطى ، وهو يعلن بجرأة وصراحة آراء ونظريات لم تكن البينات الدينية الإسرائيلية لتقبلها أو ترضى بالتصريح بها وتعرض بالنقد الدقيق للمتكلمين ولرجال الفرق من المعتزلة والأشعرية ولشيخ الفلاسفة أرسطو ، وقد نقلت في هذا الباب نصوصاً كثيرة من كتابه دلالة الحائرين بعبارة الفيلسوف نفسها ولم أغير شيئاً من ألفاظه إلا في مواطن قليلة جداً^(١) وقد ترجمت الآيات العبرية والنصوص المنقولة من المشنا والتلمود إلى العربية ، وإنى لأود أن يطبع كتاب دلالة الحائرين كله بحروف عربية طبعة محررة مصححة حتى تكون أجزاؤه الثلاثة مبسطة أمام القارئ العربي الحكيم الذي يجد فيه متعة فكرية من ناحية ومصدراً من أهم المصادر لإدراك فلسفة اليهود في إبان العصور الوسطى من ناحية أخرى .

وكذلك قد أطأت الكلام في الباب الرابع الذي يتضمن تحليل رسائل ابن ميمون الطبية التي ألقت باللغة العربية ودوّنت بحروف عبرية ، وقد فعات ذلك لألقت إليها نظر أطباء العرب في البلدان العربية راجياً أن يعنوا بها ويعملوا

(١) ولما كانت نصوص دلالة الحائرين التي بين أيدينا من طبع العلامة سليمان موائ لا تخلو من تحريف ولهاهم فلا بد أن يكون قد وقع في بعض ما سردنا من نظريات الفيلسوف شيء من الغموض .

مجهود عظيم لكشفها وإيضاحها ، وللاوقوف على مبلغ تأثيره بمن سبقوه من العلماء والفلاسفة .

وقد عنيت بذكر الصادر والمراجع في ذيل كل صفحة من صفحات الكتاب كما فعلت في كتي السابقة لأنى أعد ذلك الإهمال الذى يقع فيه أكثر المؤلفين للكتب العلمية باللغة العربية بعدم ذكر المصادر التى استقوا منها معلوماتهم نقصاً عاماً فاحشاً يحط من قيمة مادونوا ، فوق ما لذلك من الصلة بناحية خلقية من الأخلاق الفردية أو العامة .

وهناك مؤلفات كثيرة تبحث فى موسى بن ميمون أو تشير إليه لم أنقل منها شيئاً ، إما لأن مؤلفيها من المتأخرين الذين لم يفعلوا شيئاً سوى أنهم رَووا ما قاله الذين سبقوهم ، أو لأنهم بحثوا فى موضوعات لم أجد حاجة لأن أنقل عنهم فيها شيئاً . وقد نشأ عن ذلك أننى أهملت ذكر رسائل كثيرة تتعلق بموضوعنا فأثرت أن أضع باباً فى نهاية الكتاب أذكر فيه أسماء كل مادون موسى وعن موسى فى فهرس مفصل أرجو أن يكون ذا فائدة لمن يريد الوقوف على جميع المصادر والمراجع .

أما الفصل الأول الذى يشتمل على سيرة حياة ابن ميمون فقد عنيت به عناية بالغة ، وقد وضعت نصب عيني أن أقف على تاريخ حياته من ناحية وعلى حوادث العصور المتصلة باليهود عامة وفى مصر خاصة من ناحية أخرى ، وأعتقد أن الباحث يجد فيما أوردت من المعلومات عن موسى بن ميمون بمصر ما يساعده على البحث فى نواح أخرى من حياة اليهود فى القرن الثانى عشر ب . م . بمصر الفسطاط .

على أنى قصدت فى الباب الثانى إلى الإيجاز لأنه يبحث فى مصنفات موسى

حياة موسى بن ميمون

حماه المؤرخين معين تاريخ ميلاد موسى بن ميمون -- وحدثت سنة ١١٣٥ وعندها كان في العيون -- اardeار مدينه قرطبه بالأندلس في القرن الثاني عشر . . . -- حالة اليهود فرصة بعد فتح الموحدين لها -- شعره أسرته ميمون إلى اميرة للمغرب الأقصى -- ميمون وابنه بنشراح رسالين بمدحه فاس على أبناء خلدتهما -- روح أسرة ميمون من العرب الأقصى إلى المشرق -- اسماطان موسى بن ميمون بمصر القضاة -- له سبع بن عمين وكان احكم وسعدا بن بركات من تلامذته موسى بن ميمون -- اخرى نقاش لدى حدث بالقسطنطينية سنة ١١٦٧ م . من ملك العلويين وابنه يوسف صاحب الدين الأيوبي عرس مصر -- كائنات اليهود بالقسطنطينية -- حالة اليهود الأد ، والد له بها -- صطيفاد رئيس الطائفة موسى بن ميمون إلى أن احضر الرئاسة سنة ١١٨٧ م . م . -- إصلاحات موسى الدينية -- احترامه الطب العملي -- روح موسى وابنه ابراهيم -- اماك الأفضل بشار لنفسه ابن ميمون طبيباً خاصاً -- قصيده المدح لابن سناء الملك -- وفاة ابن ميمون ودفنه بمدحه طبره بالقسطنطينية -- السكك في مكان دفنه -- مشكله إسلام أسرته موسى بن ميمون بالمغرب الأقصى -- أقوال الفقهين وابن أبي أصيبعة وابن العربي وأحمد بن كنانة من علماء العرب وآراء بعض علماء الأفرنج واليهود في هذه المسئلة -- رأى المؤلف فيها --

وُلد موسى بن ميمون ، ويعرفه العرب بأبي عمران عمده الله ، في الالين من شهر مارس سنة خمس وثلاثين ومائة وألف للميلاد بمدينه قرطبة بالأندلس (١) .

(١) وأول من ذكر تاريخ ميلاده حصده داود بن ابراهيم الذي عاقى على كتاب السراج مسكت راءش השנה الملاحظة الآية بالعربية : רבנו משה ע"ה בעל ספר זה נולד לאביו הקדוש בחדש ניסן י"ד שנת אלה חמו לשמרות היא שנת התצה לאלך החמישי راجع كتاب حمده بننوما للمالم ايدلمان (H. Edelmann) م ٢٠ ، وراجع مجلة درم الحمدة ج ٧ م ٢٥١ . =

على جمعها ونشرها بحروف عربية لأنها من أهم رسائل الطب العربى فى القرون الوسطى ولأنها تشتمل على نظريات يسبح أن يعمل بها الأطباء الآن كما صرح بذلك بعض الأطباء من العلماء المستشرقين .

هذا وإنى لأتمنى من صميم فؤادى أن يكون كتابنا خير مرشد للفارضى العربى المسننير الذى يريد أن يقف على دقائق التفكير الإسرائيلى فى غصون العصور الوسطى ، أو الذى يريد أن يتابع مبلغ تأثير الحصار الإسلامية ومدى انتشار الفلسفة العربية ليس فى البيئات الإسلامية فحسب ؛ بل فى الجماهير اليهودية والمسيحية أيضاً .

اسرائيل وفنسون

« أبو دؤيب »

محرراً فى ٣٠ من شهر نويبر سنة ١٩٣٦ .

وكان ميمون هذا ممن درسو على العنين يوسف بن ساسون راسخون نفاسي ، وهما اللذان خرجا عدد عشرين من كبار المتقنين رفادة ابيات عبد بن د في القرن الثاني عشر م . وكان فاضيا في اخكامه ، شرعية اليهودية وغيرها ولم يكن ميمون مثقفا في العلوم الدينية اليهودية فحسب : بل كن ممن درسوا العلوم الطبيعية والفلسفية ممارسة دينية ، وكان لهذه الثقافة تأثير عظيم في نشأة ابنه موسى الذي عد والده من أساتذته ، يدل على ذلك ذكره له مرات كثيرة في مدوناته المختلفة ونقله نصوصاً شتى عنه ^(١) ، كما كان للدروس التي تلقاها موسى في حياته على العالم يوسف بن صديق الأندلسي أثر كذلك .

وكانت قرطبة حافلة بالعلماء والفلاسفة من المسلمين واليهود في ذلك العهد ، وكانت كرسى المملكة في القديم . ومركز العلم ، ومنار التقي ، ومحل التعظيم والتقديم ^(٢) : كما كانت أعظم مدينة بالأندلس ، وليس لها في المغرب شبيهة في كثرة الأهل وسعة الرقعة ، وبها كانت ملوك بني أمية ، ومعدن الفضلاء ، ومنبع النبلاء ^(٣) .

وقد عُدَّت قرطبة بحق من المراكز العظيمة للحضارة اليهودية في العصر

== الرواية عن نسبه تذكر تسعة أسماء لأسلافه فقط ، وهذا العدد — إذا فرضنا صحة — لا يكفي في إرجاع أسرة موسى إلى القرن الثاني م .

(١) مثال ذلك قوله في مقدمة كتابه السراج ما يأتي : « وقد جمعت كل ما وصل إلي من تفاسير سيدي الوالد ... » وقد ألف ميمون جملة مصنفات ضاعت جميعها من جراء كراته تنقلت أسرته ، غير أن موسى ابنه يخبرنا أنه وضع رسالة في صلاة اليهود وأعبادهم ، وأخرى في شرح مختصر المحسبي ، وثالثة في تفسير سفر أستير ؛ كما أن حفيده إبراهيم يذكر اسم جده مراراً على هذا النحو (راجع M. Steinschneider : Die arabische Literatur der Juden ١٩٨ ص)

(٢) نفح الطيب لأحمد بن القرى طبع ليدن سنة ١٨٥٨ — ١٨٦١ ج ٢ ص ١٤٤ .

(٣) معجم البلدان لياقوت طبع مصر سنة ١٣٣٤ ج ٧ ص ٥٣ .

وكانت ولادته قبيل عيد الفصح عند اليهود^(١).

وكان ميمون بن يوسف والد صاحب الترجمة يمتُّ إلى أسرة عريقة في
الحسب يرجعها بعض المؤرخين إلى يهودا (רבי יהודה דנשיא) جامع
أسفار المشنا في القرن الثاني ب. م.^(٢)

= بعض التأخرين من أدياء العرب لم يعرفوا وجه الصواب في تسمية موسى بن ميمون
غرفوها إلى موسى بن عبد الله الاسرائيلي المغربي (راجع كتاب شرح العقار لابن ميمون ،
المخطوط بقلم ابن البطار الموجود بمكتبة آيا سوفيا باسطنبول رقم ٣٧١١) ، أو إلى موسى بن
عبد الله القرطبي (راجع كتاب الطب القديم لموسى بن عبد الله اليهودي ، طبع عوض واصل
بمصر سنة ١٩٣٨) .

ومنشأ هذه التسمية أن بعض الناسخين لمقاتلته من المسلمين لم يكونوا دقيقين في نقل اسمه
فكتبوه موسى بن عبد الله القرطبي الاسرائيلي بدلا من أن يكتبوه أبو عمران موسى عبيد الله
ابن ميمون القرطبي .

وكان العالم محمد أبو بكر بن محمد التبريزي يكتب اسمه على هذا النحو : موسى بن ميمون
ابن عبد الله الاسرائيلي (راجع الترجمة الانجليزية لدلالة الحائرين M. Friedlander: The
Guide for the Perplexed. 1904. P. XXXV)

(١) ولعل هذا هو السبب في تسميته موسى إذ من المعلوم أن اليهود إنما يحتفلون
بعيد الفصح لذكرى خروج موسى بن عمران عليهما السلام مع بني إسرائيل من الديار المصرية
في أربعة من شهر نيسان العبري أما تكتيته بأبي عمران فلا علاقة لها بآب له عرف بهذا الاسم ،
لأن ابنه الوحيد عرف باسم إبراهيم ، ولكن الذي نعتقد هو أن العرف جرى على استعمال هذه
الكنية في كل من عرفوا باسم موسى وقد عرف عند اليهود بهذه الكنية العالم موسى الطلفسي
الذي عاش في النصف الأول من القرن التاسع للميلاد كما عرف بها موسى بن يعقوب الاسرائيلي
طبيب الخليفة الفاطمي المستنصر بالله ، وكذلك الشاعر اليهودي موسى بن طوبى الاشبيلي الذي
عاش في النصف الأول من القرن الرابع عشر ، ونريد أن نلفت الأنظار إلى أن كثرة الروايات
التي تقص علينا أخبار ولادة موسى بن ميمون والعناية بها ، وبلوغها حدا لا مثيل له في تاريخ
اليهود . كل هذا يدل على مبلغ ما كان له من الرفعة في قلوب المؤرخين من أبناء جلدته حتى عتوا
بتدوين اليوم والساعة التي ولد فيها .

(٢) في نهاية كتاب السراج لابن ميمون جدول بنسبه على هذا النحو : أنا موسى بن
ميمون القاضي بن يوسف الحكيم بن اسحق القاضي بن يوسف الحكيم بن عوبديا القاضي بن
سليمان الحبر بن عوبديا القاضي ابن الحبر المقدس يوسف بن الحكيم الحبر عوبديا ... وهذه =

يُخبرنا في سبب ما يفسر أنه اجتمع أولئك في بيتهم ، من ذلك أن اليهود
 سريه كما قرأ على حد الأبيد في سرف في بكر بن شمعون .
 وبعد أن أومت أسرة ميمون في مرية ونوحيا حواي في عترة .
 رحلت إلى المغرب في سنة سنين ومائة وألف ، بعد أن دخلت في ذلك سنة عمه
 في أيدي الموحدين^(٢) ، وكان فتحها على يد أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن
 الكومي الذي كان يضطهد اليهود والنصارى اضطهاداً مروّعاً لذلك آثرت أسرة
 ميمون أن ترحل منها ونزلت بمدينة فاس ، ولم يكن الحال فيها أفضل مما كان
 بالأندلس ، إذ كانت ديار المغرب من المواطن الأصلية لطوائف المصادمة ، وقد
 اضطهد فيها اليهود حتى أسامت جموع كثيرة منهم طوعاً أو كرهاً في أيام محمد بن
 تومرت . ثم لما جاء عبد المؤمن الكومي لم يخف من وطأة تعصبه إلا في
 أخريات أيامه ، وفي أثناء هذه الفترة وصلت أسرة ميمون إلى مدينة فاس التي
 أقام بها أحد فطاحل علماء اليهود الذي عرف باسم يهودا الكاهن ، وكان موسى
 ينصت إلى محاضراته في أثناء إقامته بمدينة فاس ، ومن ناحية أخرى لم يقطع علاقته
 بالفلاسفة من المسلمين . بل استمر في جمع المعلومات من علمائهم الذين كانوا في
 مدينة فاس^(٣) ، وفي سنة ستين ومائة وألف نشر ميمون رسالة باللغة العربية
 حث فيها الجماهير اليهودية على التمسك بالعروة الوثقى ، والثبات على النوازل
 والكوارث التي يريد الله بها أن يتحنن شعب إسرائيل^(٤) .

-
- (١) دلالة الحائرين موسى بن ميمون ج ٢ ص ٢٠ طبع العالم مولك بباريس .
 (٢) الأبيس المطرب بروص الفرطاس في أخبار ملوك المغرب وناريخ مدينة فاس تأليف
 أبي الحسن علي بن أبي زرع العاسي طبع أوسلا (Upsala) سنة ١٨٤٣ ص ١٢٦ .
 (٣) مقالة في مجلة Archives Israelites سنة ١٨٥١ ص ٣٢٦ للعالم سليمان مونك .
 (٤) أما الذي الأصلي هذه الرسالة فمحفوظ بمكتبة بودليانا باكسفورد ، =

(Lunel) وباريس ، ومرسيليا ، وغيرها : كما أخذوا في نقل كتب فلاسفة العرب إلى اللغات الأوروبية^(١) .

وكان ذلك بداية عصر جديد للحضارة الغربية المسيحية ، هذا ولم يحدث قبل ذلك أن اضطهد اليهود في الأندلس التي عاشوا فيها قروناً طويلة يعملون لوقيا من جميع نواحيها مع إخوانهم المسلمين .

وكان من نزح من قرطبة أسرة ميمون التي كانت مكوّنة من الوالد وولدين ، وبنت واحدة : أما الأم فكانت قد توفيت بعد أشهر قليلة من ولادة موسى^(٢) .

وقد حلت أسرة ميمون في مدينة المرية بجنوب الأندلس : بعد أن دخلت في حوزة المسيحيين في سنة ثلاث وأربعين ومائة وألف^(٣) .

وكان قد حلّ فيها في ذلك الوقت الفيلسوف أبو الوليد محمد بن رشد الذي كان أيضاً من أهل قرطبة . ثم هاجر منها بسبب نزعته الفلسفية التي أنارت عليه الرأي العام .

وفي أثناء هذه التنقلات لم يهمل الغلام موسى الدرس والفحص في علوم الدين اليهودية ، كما قرأ في تلك الفترة علوم الفلك والمنطق والحساب والفلسفة ،

(١) كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس ترجمه لطفى بك السيد . طبع مصر سنة ١٩٢٤

ج ١ ص ٥٠ .

(٢) يذكر العالم اليهودي يوسف سميرى الذي عاش في مصر من سنة ١٦٤٠ إلى سنة ١٧٠٤ أن أسرة ميمون إنما نزحت من مدنة قرطبة بسبب وشاية بموسى أمام الملك ، وهذه الرواية غير مذكورة في جميع المصادر والمراجع القديمة عن حياة موسى (راجع ٦٦٥ *הדורות והדורות הימים* طبع اكسفورد سنة ١٨٨٧ ص ١١٧ — ١١٨)

Dozy : Histoire des Musulmans d' Espagne. Leiden. 1932. (٣)
Vol. III. P. 165.

سنة بفلسطين تزح الأخوان والأخت إلى مصر وبقى يوسف في مصر المقدس .
 وكان السبب في تزوح موسى من فطيمين أنها كانت في سنة العهد كانت
 حكم العالميين ، وكانت الصوائف الإسلامية واليهودية تزح تحت نير هذا الحكم ،
 ما في مصر فكان اليهود تحت حكم الخلفاء العلويين يعاملون معاملة حسنة . وكان
 فيهم أصحاب الأموال والتجارة ، كما كانوا منتشرين في أغلب مدن الوجه البحري .
 وقد تأقت نفس موسى إلى أن يقيم ببلد يسود فيه روح الحرية والاطمئنان
 حتى يتمكن من تنفيذ مشروعاته العلمية التي لم يستطع تحقيقها في أثناء تنقلاته
 الكثيرة من الأندلس إلى المغرب في ذلك الجو المشبع بالتعصب الديني وإزهاق
 الأرواح والفتك بأقرباء الغزيمة ، وقد وصل موسى إلى الإسكندرية ومنها انتقل
 إلى مصر الفسطاط وألقى فيها عسا الترحال . وكان ذلك نهاية السفرات والجولات
 وبداية حياة جديدة مثمرة كما سنوضحه فيما بعد .

وقد نزل موسى في محلة المصيصة^(١) التي كان يسكنها جماعة من أغنياء
 المساكين وعيون اليهود وأغنيائهم لقربها من حارة اليهود وسويقتهم وكنائسهم ،

== ونقول : « ونزل البحر في اليوم الرابع من شهر إيار . وكان ذلك ليلة السبت ثم بعرض لما
 في العاشر من الشهر المذكور موج عظيم كاذ غرق سمبنا وهاج البحر وماج فندرب لرب
 العالمين أن أضواء اليومين المذكورين من كل شهر مع أهل بيتي كما أمرت ذرني به إلى آخر
 الأيام وبوزع الزكاة على الفقراء ، وكذلك نذرت أن أمكث معرلاً عن أعين الناس
 في اليوم العاشر من شهر إيار حتى لا أنقطع عن الصلاة والدرس فيه ولا أقابل أحداً إلا إذا
 اضطرتت إلى ذلك اضطراراً وقد وصلت بعد ذلك بسلام في اليوم الثالث من شهر سيوان ونزلت
 إلى مدينة عكا وهكذا أنفذت من الارتداد عن الدين **והנחתי מן השמד** وقد نذرت
 أن يكون يوم وصولي إلى عكا يوم فرح وروح ، وبوماً أقدم فيه للفقراء العطايا والهدايا وأمر
 ذرني أن تفعل مثلي إلى آخر الأيام » . ٢٦٦ ج ٢ ص ٥ .

(١) تاريخ الحكماء للقطبي ص ٣١٨ ونود أن تلفت الأنظار إلى أن المقرئ سماها
 المصاصة (خطط المقرئ طبع بولاق ج ٢ ص ٤٦٤) .

ثم نشر موسى مقالة بالعربية « في سبيل تقديس اسم الله » كانت بمثابة رد على أحد كبار أجبّار اليهود ، وكان قد ألقى على أبناء جلده باللائمة لاستسلامهم الاضطهادات الدينية . وكان لهذه المقالة تأثير قوي سرى في جراح الشعب اليهودي بجميع البلدان ^(١) .

ثم توفي عبد المؤمن الكومي في سنة أربع وستين ومائة وألف ^(٢) (في جمادى الآخرة من سنة ثمان وخمسين وخمسة للهجرة) فهرع ابنه أبو يعقوب يوسف من الأندلس ، وخلع أخاه الأكبر محمداً من الولاية في شعبان من سنة ثمان وخمسين وخمسة ، فبدأت اضطهادات اليهود مرة أخرى وأدت إلى اضمحلالهم ودمرت جميع الكنائس وبيعهم ، وانهت هذه الحالة بنهاية دولة المصامدة في الأندلس والمغرب ^(٣) وقد أمر أبو يعقوب يوسف أن يفتك بكل من يتمسك باليهودية جهرة وكان بين الشهداء العالم يهودا الكاهن ، وأوشكت أن تكون بينهم أسرة ميمون أيضاً لولا سرعة نزوحها من مدينة فاس خفية ، ونزولها البحر في يوم ثمانية عشر من شهر ابريل سنة خمس وستين ومائة وألف إلى أن وصلت بعد مرور ثمانية وعشرين يوماً إلى ثغر عكا بفلسطين ^(٤) ، وبعد أن أقامت أسرة ميمون نصف

= (Bod. Uri Cat p 67 N° 364) وقد ترجمه العالم إيدلمان إلى العبرية (راجع كتاب **המדה הנזרה** طبع كينجسبرج بألمانيا سنة ١٨٥٦ ص ٧٤ — ٨٢ من المقدمة ، كما ترجمت إلى الانجليزية : J. M. Simmons : The letter of consolation of Maimun . Jewish Quarterly Review Rev. Vol. II. p. 62-64. Moses Steinschneider; Die arabische Lit. der Juden p. 198

(١) **קידוש תשובות הרמבם ואחרותיו** طبع العالم ليختنبرج بمدينة ليبسيك

بألمانيا سنة ١٨٥٩ ج ٢ ص ١٢ — ١٥ ، **המדה הנזרה** ص ٦ — ١٣ .

(٢) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ١٦٩ — ١٨٨ .

(٣) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٢٣ .

(٤) يصف موسى بن ميمون رحلته من أحد شواطئ المغرب الذي لم يعينه إلى الشرق =

أحد يخرج . جملة فرمخته عر سمین فلیذه . یزل ناب مدة توسعة
مصر فی تاریخ بی . مصر

والتم حول موسى بن ميمون جمهرة من شهاب -- كان غلبه من
مهاجري الأندلس والمغرب -- يستمعون إلى محاضراته في علوم الدين والرياسة .
والفلك والفلسفة . وكان أحب هؤلاء المستمعين إليه يوسف بن عفيف الذي أصبح
على مرّ الزمان من أقرب أخلائه ، وكان يوسف قد هاجر من المغرب الأقصى إلى
مصر سنة خمس وثمانين ومائة وألف . وحل في مدينة الإسكندرية مدة من
الزمن إلى أن التحق بأستاذه بمدينة القسطنطينية : بعد أن أخذ صيت موسى ينتشر
في الأجواء ، وكان يوسف ممن سمع محاضراته في الفلك والرياضة والفلسفة^(١) .

وقد عُرف عند العرب باسم يوسف بن يحيى بن إسحاق السبتي المغربي أبي
الحجاج ويقول عنه التقطى : «قرأ يوسف بن يحيى الحكمة ببلاده فشد فيها
وعانى شيئاً من علوم الرياضة وأجادها ، وكانت حاضرة على ذهنه عند المحاضرة
ولما ألزم اليهود والنصارى في تلك البلاد بالإسلام أو الجلاء كتم دينه وتحيل عند
إمكانه من الحركة في الانتقال إلى الإقليم المصري ، وتم له ذلك فارتحل بماله
ووصل إلى مصر واجتمع بموسى بن ميمون القرطبي رئيس اليهود بمصر وقرأ
عليه شيئاً وأفام عنده مدة قريبة : وسأله إصلاح هيئة ابن أفلح الأندلسي فإنها
صحت من سببته فاجتمع هو وموسى على إصلاحها وتحريكها وخرج من مصر إلى
الشام . ونزل حلب وأفام بها وتزوج إلى رجل من يهود حلب يعرف بأبي العلاء

(١) يدل على ذلك قول موسى بن ميمون ما نصه : فد علمت من أمور الهيبة ما قرأته على
وفهمته مما يضمه كتاب المحسني ولم يسمح المدة ليؤخذ معك في نظر آخر (دلالة
الخواص ج ٢ فصل ٢٢) .

و. دار رئيسهم^(١) ومن هنا يعلم أن أسرة موسى لم تصل إلى مصر فقيرة ، بل كانت في يسر ورخاء ، لذلك نزلت في هذه المحلة التي كانت مقاماً لرجال الجاه والثروة والمال . وأخذ موسى وأخوه يرتفان من التجارة في الجوهر^(٢) فكان داود يطوف في البلاد الدانية والقمصية ، وكان موسى مع مساعدته له في هذه الناحية يعمل من ناحية أخرى مهمة واجتهاد في الدرس والفحص .

وبعد مرور أشهر قليلة من إقامته بالفسطاط نعى إليه والده حيث اختاره الله بميت المقدس^(٣) ، وكان ذلك في بداية سنة ست وستين ومائة وألف . ثم دهمته فاجعة كبرى أخرى ، وهي أن أخاه داود لقي حتفه في إحدى السفرات النائية بعد أن غرقت السفينة التي كان عليها في البحر الهندي و بموته فقد موسى كل ما كان له من المال^(٤) .

ولم توهن الحزن والبلايا من عزيمته ، بل كان يواصل البحث ليل نهار حتى

(١) كتاب الانصار لإسطه عفد الأمصار اصارم الدين ابراهيم بن دقاق طبع بولاق سنة ١٣٠٩ ص ٣٠ .

(٢) تاريخ الحكماء ص ٣١٨ .

(٣) حمדה غزوه ص ٣٠ (نفسه رددنا ميمون ددين فيروشلیم)

(٤) ومن رسالة له إلى رئيس الطائفة اليهودية بمدينة عكا الحبر يافث بن الياس بصف على مبلغ الحزن الذي أصابه بوفاته والده وغرق أخيه إذ يقول فيها : . . . وقد حدث أن توفي سيدي الوالد وجاءت رسائل التعزية من أقاصي البلدان الرومية والمغربية ، ثم فجعتي مصائب كثيرة في مصر من جراء أمراض طرأت على وبسبب ضياع المال ومن وشايات الواشين الذين عملوا لقتلي ، والطامة الكبرى هي وفاة النبي (أخي داود) غرقاً في البحر الهندي ومعه ماله وماله وماله آخرين وتركه ابنة صغيرة وأرملة فلم أشعر بنفسى حتى أوشكت على الهلاك وقد صرت في ثمانية أعوام وأنا حزین غايه حزناً لا أعراء لي فيه وكيف أتعزى عن أخ كان لي نليماً وكان رب بيت وله دراية بالتهود والأسفار المقدسة كما كان له علم بقواعد اللغة ، وكانت قلبي يقين فرحاً كلما وقع نظري عليه ومنذ انقل إلى الخلد فقدت البهجة في دار الغربة ولولا أنهم ما كى بالبحث في شؤون الدين والفحص في العلوم والفلسفه ما هوت عن همي . ج ٢ ص ٣٧ .

وحدہ میں انصاف جاری کرنا اور انصاف کو ترجیح دینا۔ اور لوگوں کے
میں سے غلبہ نہ کرنا۔ اور وہابی جمہور سے دور رہنا۔ اور
میں سے توبہ کرنے اور انصاف نہ کرنے

ہی روائۂ حریری مصر ۱۰۰۰ مسمی عن تفسیر مداد فی

«أخبرني حكيم يوسف سقيا الممرات على طول. كم تمت مغداز يومه تد احرا
وحصره. المحمل وسمعت كلاله ابن المارسة تامة، وسه حذب في هذه كتاب المهمة
لأنهم وهو تشير إلى الدائرة التي من العاك وهو يقول: . . . وهذه الداهية
الدهية. وادلة الصبر. والمصلحة العمياء: وهد تمام كلامه خرقها وأنها إلى البار
فاستدلت على حماه وعصه: إذ لم يكن في أحبه كمر. وإما هي عريفة إلى
الإيمان ومعرفة قدرة الله عز وجل في أحكمه ودره (٢) . . . »

ولما يموت ما أن يذكر نعمة مؤلفات يوسف بن عمنين التي لم يذكرها ابن أبي أصيبعة : مفاة في طب النفوس الأليمة ومعالجة العلوب السليمة ، ومقالة اسكشاف الأسرار وظهور الأنوار ، وهي تستعمل على نرح فلسفي لنشيد الأباسيد التي وردت في الكتاب المقدس ، وسرح فصول أنقراط ، ورسالة في أصول الدبابة ، ورسالة أوار الأبصار وحدائق الأسرار ، ومقالة في معرفة كمية المفادير ، ورسالة في شرح كتب الآباء من أسفار المشناة^(٣) : وكذلك كان بارعاً في العلوم الشرعية اليهودية ، وقد دون جملة كتب بالعبرية ، وقد أنى عليه الشاعر يهودا حريزي

(١) عدو الأسماء في طبقات الأطباء لموفق الدين أبي العباس ابن أبي أصابعه طبع مصر سنة ١٢٩٩ ص ٢١٣ .

(۲) تاريخ احكاماء للعطی ص ۲۲۹ .

M. Steinschneider: Die arabische Lit. der Juden p. 228—233 (۳)

ومقالة للعالم المذكور في كتاب : Ency : Ersch und Gruber Vol. III. p. 44—58

الكتاب مارزكا ، وسافر عن حلب باحراً إلى العراق . - دخل الهند وعاد سالماً .
وأثرى حاله . ثم ترك السفر وأخذ في التجارة ، واشترى ملكاً قريباً ، وقصد
الناس للاستفادة منه فأقرأ جماعة من المفيين والواردين ، وخدم في أطباء الخاص
في الدولة الظاهرية بحلب ، وكان ذكياً حاد الخاطر ، وكانت بيننا مودة طالت
مدتها وقلتُ له يوماً : إن كان للنفس نقاء تعقل به حال الموجودات من
حارج بعد الموت فعاهدني على أن تأتيني إن مُتَّ قبلي ؛ وآتيك إن مُتَّ قبلك .
فقال : نعم ، ووَصَّيته أن لا يغفل ، ومات وأقام سنين : ثم رأيتُه في النوم وهو
فاعد في عَرَصَة مسحد من حارجه في حظيرة له وعليه ثياب جدد بيض من
النصفى فقلتُ له : يا حكيم أَلستَ قررتَ معك أن تأتيني لتخبرني مما لقيت ،
فنهض وأدار وجهه فأمسكته يمدى وقلتُ له : لا بد أن تقول لى ماذا لقيت ؟
وكيف الحال بعد الموت . فقال لى : الكلى لحق بالكل وبقي الجزئى فى الجزء ،
ففهمت عنه فى حاله كأنه أشار إلى أن النفس الكلية عادت إلى عالم الكل ،
والجسد الجزئى بنى بالجزء ؛ وهو المركز الأرضى . فتعجَّبت بعد الاستيقاظ من
لطيف إشارته . نسأل الله العفو عند العود إلى البارئ سبحانه جلَّ وعزَّ ، وأفول
كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ساعة الموت : اللهم ؛ بل الرفيق الأعلى «
وتوفى الحكيم بحلب فى العشر الأوَّل من ذى الحجة سنة ثلاث وعشرين
وسمائة (١) .

ويذكر ابن أبى أصيبعة أن أبا الحجاج يوسف الإسرائيلى كان بارعاً فى
صناعة الطب والهندسة وعلم النجوم ، واشتغل فى مصر بالطب على الرئيس موسى
ابن ميمون الفرطى ، وسافر يوسف بعد ذلك إلى الشام وأقام بمدينة حلب ،

على أن خط قصر الشمع الذي فيه حي اليهود لم تحرقه النار بسوء ؛ لذلك رجع إليه سكانه بعد فرارهم إلى القاهرة ، ويذكر المقرئ أنه أدرك خط النخالين وخط زقاق القناديل وخط المصاصة^(١) .

أما الذي تعجب له كل العجب فهو أنه لم يرد في جميع رسائل موسى بن ميهون ذكر هذا الحريق المائل الذي لم تر مصر مثله ، كما لم يشر إلى ذلك غيره من

(١) خطط المقرئ ج ٢ ص ١٥٩ ويقول المقرئ عن هذا الحريق ما يأتي : « أما حريق مصر فكان سببه أن الفرنج لما تغلبوا على ممالك الشام واستولوا على السواحل حتى صار بأيديهم ما بين ملطية إلى بلبس إلا مدينة دمشق فقط ، وصار أمر الوزراء بديار مصر شاوور بن حميد السعدى ، والخليفة يومئذ العاضد لدين الله ، وقام في منصب الوزارة بالقوة وتلقب بأمير الجيوش ... وكان لما جمع مرمى جمعاً عظيماً من أجناس الفرنج وأقطعهم بلاد مصر وأراد أخذ مصر ... فنزل على بلبس وحاصرها حتى أخذها عنوة في صفر سنة أربع وستين وخمسة . وسار مرمى من بلبس فنزل على بركة الحبش وقد انضم الناس من الأعمال إلى القاهرة فنادى شاوور بمصر أن لا يقيم بها أحد ، وأزعج الناس في النقلة منها وتركوا أموالهم وأثقالهم ونجوا بأنفسهم وأولادهم ، وقد ماج الناس واضطربوا كأنما خرجوا من قبورهم إلى المحشر لا يعبأ والد بولده ولا يلتفت أخ إلى أخيه ، وبلغ كراء الدابة من مصر إلى القاهرة بضعة عشر ديناراً وكراء الجمل إلى ثلاثين ديناراً ، ونزلوا بالقاهرة في المساجد والحمامات والأزقة والطرقات ، فصاروا بعيالهم وأولادهم وقد سلبوا سائر أموالهم وابتظرون هجوم العدو على القاهرة بالسيف كما فعل بمدينة بلبس ، وبعث شاوور إلى مصر بعشرين ألف قارورة نبط وعشرة آلاف مشعل نار فرق ذلك فيها فارتفع هب النار ودخان الحريق إلى السماء فصار منظره مهولاً ، فاستمرت النار تأتي على مساكن مصر من اليوم التاسع والعشرين من صفر لتمام أربعة وخمسين يوماً والنهابة من العبيد ورجال الأسطول وغيرهم بهذه المنازل في طاب الخبايا ... فمن حينئذ خربت مصر القسطنطينية هذا الخراب الذي هو الآن كيان مصر ، وتلاشى أمرها وافترق أهلها وذعبت أموالهم وزالت نعمهم » (كتاب خطط المقرئ طبع مصر سنة ١٣٢٤ ج ٢ ص ١٤٣ — ١٤٤ ، وراجع في أمر حريق القسطنطينية كتاب تاريخ ابن إياس طبع بولاق ج ١ ص ٦٨) . وقد أشار جمال الدين يوسف بن تغرى بردى إلى حريق القسطنطينية بإيجاز إذ يقول :

فلما بلغ شاوور فعل الفرنج بالأرياف أخرج من كان بمصر من الفرنج بعد أن أساء في حقهم قبل ذلك ، وقتل منهم جماعة كبيرة وهرب الباقون . ثم أمر شاوور أهل مصر بأن ينتقلوا إلى القاهرة ففعلوا وأحرق شاوور مصر . (كتاب النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة طبع دار الكتب المصرية ج ٥ ص ٣٥٠) .

لمسا زار أمصار الشام في سنة ١٢١٧ ب . م . (١) ...

ويعد الحكميم كالب^(٢) وسعديا بن بركات من كبار تلاميذ ابن ميمون أيضاً وقد اشتهر التلميذ الأخير برسائله التي اشتملت على ثمانية أسئلة وجهها إلى أستاذه ثم دون ما أجابه به عليها^(٣).

وكان تلاميذ موسى بن ميمون هم الذين نشروا اسم أستاذهم في الديار المصرية أولاً ، ثم في الشام من ناحية ، والمغرب والأندلس وجنوب فرنسا من ناحية أخرى ؛ لذلك أخذت الرسائل من جميع البلدان الدانية والنائية تنهال عليه وفيها أسئلة في الدين والعلم والفلسفة .

وقبل أن نستمر في قص بقية أخبار موسى بن ميمون يجب علينا أن نشير إلى حادثتين عظيمتين حدثتا في مصر بعد وصوله إليها .

أما الحادث الأول فهو الحريق الهائل الذي حدث بمدينة الفسطاط سنة سبع وستين ومائة وألف ، أي بعد سنتين من وصول موسى إليها . وقد دمر هذا الحريق الذي استمر أربعة وخمسين يوماً أغلب خطط الفسطاط وتركها كياناً وأطلالا .

(١) تاحكموني المقامة ٤٦ : ر' يوكف המערבי חכמתו כנהלת
ושכלו כנהלת ולשונו אש אוכלת ومقالة مونك في المجلة الفرنسية الشرقية
Notice sur Joseph ben Jehuda Journal Asiatique 1842 Juillet p 1—70
(٢) راجع ثلاثة من هذه الأسئلة والأجوبة في كتاب פאר הדור للعالم ابراهيم تمامه طبع
امستردام رقم ٥٦٥٥٥٤٤ وسؤال واحد والاجابة عليه نشر Abraham Geiger في كتاب
נפע' נעמנים ص ٦٧ والأربعة الأسئلة الأخرى مع الاجابة عليها نشرت في كتاب
Hommage a la Memoire du Dr. Samuel Poznansky Varsovie. 1927.
(٣) مقالة للعالم : Dr. Simonson : Vier arabische Gutachten des R. :
Moses ben Maimon p 175 — 187.

هــ هــ ردين عاشوا في ذلك الوقت ممكنما أب تسخلص من ذلك ان
الحريق على هوه ، يس الا من من سكان المدينة حتى نحب أسره موسى ايضاً
وكان قد رجع إلى القسطنطينية مع جمع من رجع إليها بعد روال الحريق

أما الحارات الثاني فهو أنه بعد وصول موسى من ممون إلى مصر بحمس سدين
ظراً لملاب سياسي عظيم إذ تولى الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب
سنة ١١٧١ إماره هذه الدار فامرض ذلك ملك العلويين ، وبدأت الملاح
المنس الصعداء بعد ن كان قد وقعت في الفس والاصمحلال في أحربات امام
هذه الدولة ، وظهر الرجاء والهاء في جميع اطراف البلاد

و فيما كان اليهود في ذلك العهد يبنون في الأندلس والمغرب واليمن تحت
بير الاصطهادات الدينية القاسيه كان اليهود بمصر يتمتعون بجميع الطوائف والمحل
بحياه هسه حرة طليعه ، وكان صلاح الدين لا يؤثر طائفة على أخرى ؛ بل كان
يعاملها كلها بالرفق والعدل .

وكان ابن ميمون حتما قدم مصر قد وجد بالقسطنطينية كمستين لطامة اليهود
الراسين الأولى مهما اليهود الشام ، والتانية ليهود العراق وكميسة واحدة لليهود
العرائين^(١) .

(١) وقد كان كمنه اساميين خط قصر السمع بخوار حوجة حصه (كتاب
الاصهار لواسطه عقد الأمصار لاس دفاق ح ٤ ص ٨) وكان مكراً على انها الحط العراي
مخيراً في الحب أنها بنب سبه سب وبلاي وعلاماته للاسكندر ، وذلك في حرات بن
القدس ، وهذه الكنيسة نسحه من البوراة لا يخافون في أنها كلها خط سررا التي الذي مال
له بالعربية العري (حطط المقرري ح ٤ ص ٣٦٩) ويصف إلى ما مال ان دفاق والمقرري
عن هذه الكنيسة : لقد بنيت هذه الكنيسة عاصرة إلى بومبا في حي اليهود بالقسطنطينية . وهي
الموجوده حط قصر المعلة قرب كنيسة سررة الناصه للأقباط الأرثوذكس ، ويعرض فيها
على الزائرين صحت بايه منقطع من أسفار البوراة ، وتصح مما سدم أن الناس في أيام =

سنة ١١٩٦ م. كان هذا قد اعصب لنفسه رئاسة اليهود على أن يقدم ألف دينار كل سنة لوزير مصر — ولعل ذلك الوزير كان شاور — وبني يظلم أبناء حلدته إلى أن أقيل . ولما تولى صلاح الدين يوسف بن أيوب على مصر تمكن يحيى هذا مرة أخرى من الوصول إلى كرسي الرئاسة ، وكان في أبناء ذلك يرهق الشعب ويحمله ما لا يطيق ، وكان انه ينسح على مواله ، فأذاق الشعب ألواناً شتى من العذاب ، حتى صاق صدر الأمة فتارت في وجه الطاغية ، وهناك تنهب السلطة إلى أمره ، وذلك بعد أن تحكم أربع سموات ، فأمرت بعزله وطرده مع أسرته من القسطنطينية (١) .

وظل ابن ميمون يباوئ يحيى جبهة ويحصل اصحاب الآراء الخاملة في

(١) وقد ألف إبراهيم بن هلال سنة ١١٩٦ رسالة في السير من دولة بني إسرائيل وصف فيها أخلاق بني ، الذي عرف باسم بني إسرائيل في العرب ، وكانت كان عامل الناس في أبناء رياسته إلى أن خلصت من ظلمه . وقد ذكر بن ميمون في هذه الرسالة :
 ושרה צ"ח אמונים אות דורותי כיפת יינים בשר דב ד"ר מיד ומרב ...
 ותהי ראשית דתשועד עלי ידו

(راجع: *Jewish Quarterly Review* Vol VIII P. 541—561 A Neubauer)

أ. د. د. منات زوسا د. د. في مجلة د. د. د. ١٥ ص ١٧٥ — ١٨٢ ،

D Kaufmann Zur Biographie Maimunis *Monatschrift fur Geschichte des Judentums*. 1899 P. 460—464 .

وإذا كان لم يظهر لطائفة اليهود ممصر من المهود — سوى — يعنذ نه — على طوائف بقية البلدان إلى رمن موسى ، فإنها قد أصبحت في عهده فصلة أطار اليهود في الغرب والشرق . وأخذ العلماء يهدون إلى ممصر من جميع النواحي لرؤيته والارتشاف من عذب مناهله .

وكان موسى قد احترف الطب العملي منذ عرق أخوه في الحجر المسمى ، وأصبح « أوحد زمانه في صناعة الطب وفي أعمالها »^(١)

و بلوح للعالم ما كس ماير هوف اعتماداً على ما فهمه مما قرأه في كتاب الفطى ونصه : « وقد راموا استخدام موسى بن ميمون في جملة الأطباء وإخراجه إلى ملك المريج بعسقلان فإنه طلب منهم فاختاروه فامتنع من الخدمة والصحبة لهذه الواقعة » . أن ابن ميمون كان من أطباء العاصد لدين الله ، أما نحن فنعتمد أن الذي يهمهم من هذا المص هو أن موسى أصبح بعد انتظامه في سلك الطب مشهوراً في البيئات الطبية دون أن يدل ذلك على اتصاله بحساسية الملك العاضد الفاطمى^(٢) .

وقد وصل صيته الطبي إلى القاضى العاضل عند الرحيم بن على الديسانى الذى كان وزيراً عند صلاح الدين يوسف بن أبوب فقرر لموسى راتباً ومارال كذلك في دار السلطان إلى أن أصبح الطبيب الخاص للملك الأفضل نور الدين أى الحسن على بن صلاح الدين الذى تولى حكم مصر بعد وفاة أخيه الملك العزيز سنة ثمان وتسعين ومائة وألف ، وكانت مدة اسديلائه على ديار مصر سنة واحدة وثمانية وثمانين يوماً^(٣) ، وقد تزوج موسى بأخت أى المعالى اليهودى ، وكان كاتباً عند

(١) عيون الأدباء في طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٤٩٠ .

(٢) في المجلد Max Meyerhof : L'Oeuvre médicale de Maimonide Archeion Archivio di storia della scienza. Vol. XI. Anno. 1926. p. 138.

(٣) راجع أخبار الأفضل من كتاب تاريخ الكامل لابن الأثير الحررى طبع مصر =

ما تسمه موسى بعمل الطيب الخاص في قصر الملك الافضل على بن
سلاح ادين يوسف ، وهو اكبر اولاد ابيه فلم يسع له عن أن يعالج المرضي على
اختلاف ملابهم ومحلهم ، كما لم يهتف عن التدوين والتصنيف . ويقول ابن ميمون

== المعلومات في امامه اعدله ربو كثيراً على علم لأحار

وكان فيها ، آب سكانه « كمانه العائدين » في انفا الاسرائيلي بالبا اعراب . ومع
ان سكان كل مد نسخ حمله مرات وأرسل إلى المدن المحتاة ، لم يصل السامه إلا مع
المطام (M Steinschneider Die Heb Uebersetzungen p 406 Die arabische Lit der Juden p 221)

على آل المأخرين من كتاب السود من دونوا في السمرع والعه نقلوا من هذا الكتاب
مولداته وكان ربك من أهم الاسباب اى أدب إلى صناع الس الأسلي لهذا الكتاب
ولما مات ابيه على والده بعد وفاته — كما صبح ذلك مما بعد — مهس لإرهم فدافع
عن مصفاة والده دفاعا حرياً وأحب على مطاع العالم العراقي دامال لهند سموثل بن علي
رئيس المدرسه الايه سعداد . ومع أن بعض علماء ذلك العصر حرصه على داسا هذا
بسر عله به المحرم ، فاه امس اعفاداً منه بعدم اياه ذلك في مهاجه من بعد أو طعن
في والده

ما كبر أعداء موسى في حوب فرنسا ، وأخذ مع علماء اليهود خاروب كتاب
« دلاله الخاترين » وطلوبون حرقا كتب لإرهم رساله سماها « الكفاح في سبيل الله »
(ترميمية) وقد صعب مع مجموعه رسائل موسى بن ميمون المسمله على رسائل لكبار
العلماء من الدس دافعوا عن بطرات موسى بن ميمون (ترميمية ح ٣ ص ١٥ — ٢١) فد
فيها مطاع أعداء والده ، وكذلك بدأ بدو مسيراً للموراه ولكنه لم يكملها سب اهمها
في الأعمال الطيه السكيره وقد سماه باسم « كتاب الخوص » والذي وصل إلها منه بدل على
إلهم لإرهم الماماً كبيراً ناداب المفسر للكتاب المقدس ، ولم يهمل أن يدمج منه كبراً من
آراء والده وحده ميمون بن يوسف .

• وكذلك ألف رساله باسم « باح اعارفين » صاحب آكملها كما صاع كل ما أئمه في علم
الطب وحل رسائله الى وحيها إلى عطية اليهود في حصره .

وقد عاش حولي لإحدى وحسب سبه ونوف في ١٧ من شهر ديسمبر سنة ١٢٣٧ ،
وقد رناه أحد المعاصرين له مدله عداد رناء بدل على مكانه العظمه عند اليهود في السرق في
ذلك الوقت (راجع فوننسن : ناوني ببرا أدري תקופת דנאונים ص ٩ . צופר דינמח
יש"א ح ٦ ص ١٢٣) وكتاب רא"בן מרגליות : תולדות רבני אבריים זימוני בן
דינמח רביב תי' יתרצ' ص ١ — ٢٠ J Munz Moses ben Maimon p 308 — 316

ساعة من ساعدها سبباً من أهور سرعة رلاً أنراً إلا يوم الست فقط ، وأما سائر العلوم فليس لها عدى وقت .. وقد تأديب كثيراً جداً من هذا الباب (١) .
وكان القاضي السعد بن سماء الملك همة الله شاعر السلطان صلاح الدين وأولاده . وساعر القاضي الفاضل قد عرف موسى بن ميمون ومدحه في قصيدة ميمية يقول فيها :

أَرَى طِبَّ حَالِيئُوسٍ لِلْجِسْمِ وَخَدَهُ وَطِبَّ أُنَى عِمْرَانَ لِلْعَمَلِ وَالْحُسْنِ
هَلْوَ أَنَّهُ طِبَّ الرَّمَامِ بَعْلَهُ لَا تَرَاهُ مِنْ دَاءِ الْحَيَالِ بِالْعِلْمِ
وَلَوْ كَانَ نَذْرُ التِّمِّ مَنْ يَسْطِطُهُ لَتَمَّ لَهُ مَا نَدَّعِيهِ مِنْ التِّمِّ
وَدَاوَاهُ يَوْمَ التِّمِّ مِنْ كَلَفٍ بِهِ وَأَتَرَاهُ يَوْمَ السَّرَارِ مِنَ السُّقْمِ (٢)

وكان آخر ما أملاه موسى بن ميمون رسالة لعلاء اليهود بمدينة لوندل نفرسا يمدحهم فيها ويقول إن المتاع العظمة والمرض قد أنحلأ حسمه ولم يستطع الخروج من داره وهو يرى أن العلم قد هجر الديار الأندلسية وجميع الأفطار الترفية ولم يبق من حاملي الحصاره اليهودية غير يهود حموف فرسا (٣)
وكان القاضي الفاضل قد عاده في أسماء مرضه (٤) .

(١) راجع معانة العالم . موتك Sui Joseph ben Jehouda Journal Asiatique 1842 Juillet p 22

(٢) راجع ديوان ابن سماء الملك بنار الكتب المصرية ص ١١٣ حذفه البت الاول والباي ، أما الأبيات الأربعة فموجودة في ديوانه بمكسه الأثرى الشريف ص ٢٣٠ ، وفي كتاب عيون الأبناء لابن أبي أصيبعة ص ٢ ص ١١٧ ، والكلف سبب علو الوجه كاسمسم ويعرف بالمش ، وسرار السهر آخر ليلا منه

(٣) קובץ אנדרות דרמבם ٢ ص ٤٤

(٤) راجع كتاب رد على أهل الدمه لمؤلفه ساري بن الواسطي في محلة :

في يومه يقيم اليهود في كل سنة حكمة أكبر من يومه أنه سر
رسمه قرون منذ انتفى من دراهمه إلى شر حرد لأبره من روت من حميه
واحى المعمور الى صرية لزيارة صريته .

وقد نفس أنصاره على قبره بطرية الكتابة الآليه : « دوس في حرد ، حرد ، حرد »
موسى بن ميمون مختار الجلس اشري . ولم يرخص رجال المعارضة من اليهود عن
هذه الكتابة : فأوعزوا إلى أحد الكتاب ، وهو المعروف سليمان قحير النامة
(سليمان قحير) بأن ينقش خاسة على قبره كتابة أخرى نصها : « دفن في هذا
القبر موسى بن ميمون الطريد والحرور والكافر » (١) .

هاتان الكتابتان اللتان نهران عن عواطف طائفتين متنازعتين أكبر من
أى أمر آخر تبينان مبلغ الكراهة التي كانت بين أنصار موسى بن ميمون وأعدائه
وهي عداوة شغلت أغاب العصور منذ وفاة موسى بن ميمون إلى زمن غير بعيد
من عصرنا .

ولعل من الوفاء له ما فعله الآن أهل قرطبة من إطلاق اسم موسى بن ميمون
على الشارع الذي ولد فيه تعظيماً لذكراه ، ورفعاً للأندلس التي أنجبته (Calle
de Maimonides)

مسألة إسلام أسرة ميمون بن يوسف قبل استيطانها بمصر

ليس في جميع المصادر اليهودية أقل إشارة إلى إسلام أسرة ميمون في الأندلس
أو في المغرب الأقصى ، وقد مرّت قرون كثيرة استمر فيها النضال الشديد بين
أنصار موسى بن ميمون وأعدائه وفي أثناء هذه الحملات الشعواء لم يرم أحد موسى

وفد ارتفع الغويل ؛ وعمّ الحزن في جميع البلدان التي عاشت فيها طوائف يهودية على وفاته ؛ وقيل فيه كثير من الرناء حتى ذاع المثل في ذلك الوقت : من موسى إلى موسى لم يقيم مثل موسى (מֹשֶׁה יָצָא מִן הָעוֹלָם בְּיָמָיו) يشيرون بذلك إلى أنه منذ عهد موسى بن عمران إلى عهد موسى بن ميمون لم يقيم مثل موسى بن ميمون .

وهناك بحارة اليهود بالقاهرة معبد يعرف بكنيسة موسى بن ميمون ، وهو من أجمل المعابد وأقدمها وله منزلة عظيمة في نفوس الشعب الإسرائيلي . تقام فيه مرة في السنة صلاة للترحم على نفسه ، ويزعمون أن جثته بقيت فيه جملة سنين في تابوت مقفل : إلى أن نقلت إلى فلسطين ، ولا تزال العامة من اليهود تأتي بالمرضى العبيت بهم في الحجرة السفلى من المعبد اعتقاداً منها أن هذا المكان المبارك يشفيها من كل داء .

ويقول يوسف سميرى إن موسى بن ميمون دُفن في معبده الذي يعرف بكنيسة يهود المغرب ، ثم حملوه إلى فلسطين حيث دفنوه بطبرية ... وإلى يومنا له مقام إعظام في المعبد المذكور ^(١) .

== وعلى العموم لو كان موسى بن ميمون مدفوناً في مصر لعرف اليهود موضع قبره ، ولكانوا نجحوا إليه كما نجحوا إلى قبور غيره من الأولياء ، وعدم معرفتهم له يدل على أنه دفن في نهاية الأمر خارج الحدود المصرية .

والواقع أن رفات موسى بسبب مدة من الزمن بأرض مصر مدفونة في بابوت تحت معبد بني اليهود حتى تهيب الأحوال واستقرت فقلت إلى طبرية .

ويذكر اللفطى أن وفاة موسى بن ميمون كانت في غضون سنة خمس وستائه ، وهذه السنة توافق سنة تسع ومائتين وألف من البلاد ، لا سنة أربع ومائتين وألف (راجع كلمة الأستاذ مصطفى عبد الرازق عن موسى بن ميمون في حفلة أول أبريل سنة ١٩٣٥ بدار الأوبرا الملكية بالقاهرة في جريدة الشمس ٣٠ أبريل سنة ١٩٣٥) .

وليس هذا الخطأ متعمداً من اللفطى وإنما يرجع إلى أنه استنى عن موسى بن ميمون معلومات غير وثيقة كما سند كره فيما بعد .

(١) סדר הדברים הקדומים וקורות הימים ص ١٣٤ .

لانه حرج على دين أسلافه في أي مرحلة من مراحل حياته
أما في سنة ١٧٠٧ ب م فقد نشر العالم سماح^(١) اعتماداً على ما ورد في
كتاب تاريخ مختصر الدول لأبي الفرج الملقب المعروف باسم العبري^(٢) أن أسرة
ابن ميمون أسلمت في أساء إقامتها بالأندلس

وقد أدى انتشار هذا الخبر في الأدبية العلمية اليهودية إلى قصة أدبية انقسم
المؤرخون من أحلبها إلى فئتين : الفئة الأولى تناصر العالم سماح وجميع على ذلك
أدلة مختلفة من مصادر شتى ، ومن مؤلفات موسى بن ميمون نفسه ، وكانت
الأخرى بعد دعم الفئة الأولى بكل ما أوتيت من حماسة و رها ، وعلى كل حال انه
مما لا شك فيه أن هذه المسألة أوجدت حركه مباركة وعناية رائدة بين مؤرخين
كثيرين هي المحب الفصل الدقيق في حياة ابن ميمون ، وفي المشاكل المختلفة
في حياة اليهود في ذلك العصر ، وفي حياة الإسلام بالأندلس والمغرب
الأقصى أيضاً .

فلماذا إذاً بالمحت في المراجع العربية التي كانت السبب في ظهور هذه
العاصفة العلمية ، تم ينتقل إلى سرد بطرائق المتنازعين من مؤرخي اليهود
حتى يتمكن من الوقوف على ملع ما في هذه الرواية من الصحة والمبالغة .

يقول أبو الفرج الملقب^(٣) . » . وفي سنة خمس وستائة مات موسى بن

(١) Basnage Histoire des Juifs depuis Jesus Christ

Jusqu'a present Tome V P 1616 Abulpharage dit même que
Maimonide changea de religion et qu'il se fit Musulman jusqu'a
ce qu'il eût mis de l'ordre à ses affaires , il passa en Egypte
pour y vivre en liberte Ses amis ont nie la chose

(٢) وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة سنة ١٦٦٣ ب . م أكسفورد بالعربية
والأدبية طبعه العالم بوكوك .

(٣) سريغوريوس أبو الفرج بن هرون المعروف باسم العبري ، توفي في حدود سنة

١٢٨٦ ب . م .

و قد قيل في تاريخ مصر ختم رجل كتب في جبهته . لا إله إلا الله محمد بن عبد الله .

 ثم لم يلبث حتى مضى . و قد قيل في خبر موسى . أنه لما مضى .
 منهم أنه الرضى طيب له كل عاقل يحده كل فليح . أرسلان ملاذ
 موسى بن ميمون مصر في حدود سنة خمس وثمانية . و تقدم إلى محبيه أن يحضروا
 إذا انقطعت رائحته إلى بحيرة طبرية و يدفونوه هناك طاباً لما فيها من قبور بني
 إسرائيل و مقدميهم . ففعل به ذلك و ابتلى في آخر زمانه رجل فقبه من
 الأندلس يعرف بأبي العرب ابن معيشة وصل إلى مصر واجتمع به و حاققه على
 إسلامه بالأندلس و شنع عليه و راه أذاه فمنعه عنه عبد الرحمن بن علي الفضل
 و قال له : رجل مكره لا يصح إسلامه شرعاً » (٢) .

ولا نعلم هل انصل القفطي بمصر بموسى أم لم يتصل حتى نعلم قيده
 ما دونه عنه .

على أنه لبس من الضروري أن يكون القفطي قد تلقى خبر إسلام أسرة
 موسى بن ميمون وقصة أبي معيشة من تلقاء نفسه . ولكنه قد يكون وصل إليه
 من مصدر نجهله ، وليس من البعيد أن يكون أعداء موسى من اليهود هم الذين
 نشروا تلك الأراجيف بين الجماهير حتى تنفر من مصنفاته : على أنه لم يجرد أصحاب
 هذه الأراجيف والإشاعات — على فرض أنهم كانوا من اليهود — أن يدوّنوا
 نظرياتهم ، لأنه ليس لدينا إلى اليوم في كل ما كتب عنه أقل إشارة إلى إسلام

(١) هذا نداء ما ذكره القفطي نفسه في أن الاخيار وقع على موسى لمعالمه .
 ملك الأفرنج .

(٢) تاريخ الحكماء ص ٣١٨ — ٣١٩ .

رکن ابن العبری قد نفل عن کتاب تاریخ الحکماء للقفطی ما ذکره عن
موسی بن میمون .

على أننا إذا رجعنا إلى ما ذهب إليه القفطی في هذا الصدد لا يمكننا أن نعرف
منه هل أخذ كلامه هذا عن روايات متداولة على ألسنة الناس من اليهود والمسلمين
أو عن معلومات مدوّنة اقتبس منها ما شاء ، ويقول القفطی : « . . . وكان
موسی ممن أظهر الإسلام بمدينة قرطبة وأفام ، ولما أظهر شعار الإسلام أزم
بجزئياته من القراءة والصلاة . ففعل ذلك إلى أن أمكنته الفرصة في الرحلة بعد
ضم أطرافه في مدة احتمات ذلك وخرج عن الأندلس إلى مصر ومعه أهله ونزل
مدينة الفسطاط بين يهودها فأظهر دينه وسكن محلة تعرف بالمصيصة ^(١) وارتقى
بالتجارة في الجواهر وما يجري مجراها وقرأ عليه الناس علوم الأوائل ، وذلك في
آخر أيام الدولة المصرية العلوية وراموا استخدامه في جملة الأطباء وإخراجه إلى
ملك الفرنج بعسقلان فإيه طاب منهم طبيباً فاختاروه فامتنع من الخدمة والصحبة
لهذه الواقعة وأفام على ذلك ^(٢) ، ولما ملك المعز مصر وانقطعت الدولة العلوية
اشتمل عليه القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيساني ونظر إليه وقبر له رزقاً ؛
فكان يشارك الأطباء ولا ينفرد برأيه لقلة مشاركته ، ولم يكن وفقاً في المعالجة

(١) ولعلها المصاصة المذكورة عند المفريزي وابن دقاق كما جاء ذكر ذلك فيما مضى .

(٢) ولم يذكر المعطى اسم ملك الأفرنج الذي كان في حاجه إلى طبيب مصري ،
ولم نذكر لنا المصادر الأوروبية عن ذلك شيئاً ، فإذا رجعنا إلى الماريخ وجدنا أن ملوك
الفرنج الذين حكموا فلسطين منذ اسنوطن موسى بن ميمون مصر إلى يوم حطيان الذي وقع فيه
آخر ملوك بنت المقدس من الصليبيين في أيدي المسلمين كانوا أربعة : أولهم المريك بن بردويل
الثالث وفد توفي سنة ١١٧٣ ، والثاني بردويل الرابع وفد توفي سنة ١١٨٥ ، والثالث
بردويل الخامس وفد توفي سنة ١١٨٦ ، وكان رابعهم وآخرهم جويدا من لوسينيان (راجع
Chwolson : Literaturblatt des Orients. 1846. No. 20. p. 348)

... في جامعة لندن ...
... في جامعة لندن ...
... في جامعة لندن ...
... في جامعة لندن ...
... في جامعة لندن ...

والعالم عبد اللطيف البغدادي الذي وصل إلى مصر سنة ١٩١٩ م ...
... وكان قصدي في مصر ثلاث أنفس : ياسين اسمياني والرئيس موسى ب
ميمون اليهودي ، وأبو القاسم الشارعي ، وكلهم جاؤني وجاءني موسى
فوجدته فاصلاً لا في غاية ، قد غابت عليه الرئاسة وخدمة أرباب الدين
وعمل كتاباً لليهود سماه كتاب الدلالة وأعلن من بكتمه « غير القلم العبري » ، وقفت
عليه فوجدته كتاب سوء . يفصل أصول الشرائع والعقائد : مما يظن أنه
يصلحها (١) .

وبذلك يكون العالم البغدادي قد حكم حكماً فاسياً على كتاب « دلالة
الخاترين » فكيف لم يذكر كلمة كبيرة أو صغيرة عن حادثة أبي معيشة لو كانت
صحيحة : مع أنها كانت أشد في غمزه وانتقاده من كتاب دلالة الخاترين .
ثم إن أعداء موسى من اليهود لم يحجموا عن التفرغ إلى قسّس الدومينقيين
والإلحاح عليهم في إحراق كتبه — كما يتضح ذلك فيما بعد — فهل من المعقول
أن يغفلوا هذه الحادثة مع ما فيها من إثارة لنفوس الجماهير اليهودية في البلدان
المتنوعة عليه .

(١) عبد اللطيف البغدادي في مصر ، طبع بمطبعة الحلة الجديدة بالقاهرة ص ٩ وعبور
لأنباء ج ٢ ص ٢٠٥ .

أسرته أو إلى رواية أئى معيشة لا تليحاً ولا نصريحاً ، لا فى مفالات أنصاره
ورسائهم ولا مفالات أعدائه .

وهناك رأى آخر للعالم مونك يقول فيه : ربما كان أبو الحجاج يوسف بن
عنفىب من تلاميذ موسى هو الذى أفضى بأخبار إسلام أسرة أستاذة لصديقه
الحكيم المعطى^(١) .

والمرجع العربى الثانى الذى يشير إلى إسلام ابن ميمون هو كتاب « عيون
الأنباء فى طبقات الأطباء » لابن أنى أصيبعة الذى عاش بين سنة ٦٠٠ إلى ٦٦٨ هـ
وقد ورد فيه ما يأتى : « هو الرئيس أبو عمران موسى بن ميمون القرطبى اليهودى ،
عالم بسن اليهود وبعده من أحبارهم وفصلائهم ، وكان رئيساً عليهم فى الديار
المصرية ، وهو أوحده زمانه فى صناعة الطب وفى أعمالها ، متفنن فى العلوم ، وله
معرفة جيدة فى الفلسفة ، وكان السلطان الملك الناصر صلاح الدين يرى له
ويستطبه ، وكذلك ولده الملك الأفصل على ، وقيل إن الرئيس قد أسلم فى المغرب
وحفظ القرآن واشتغل بالفقهاء ، سم إنه لما توجه إلى الديار المصرية وأقام بفسطاط
مصر ارتد ... »^(٢)

لماذا يكتب ابن أبى أصيبعة بكلمة « وقيل » مع أنه قد أقام بمصر مدة طويلة
وعاش إبراهيم بن الرئيس موسى ؟ ولم أَمْ يبعث عن كذب هذه المشكلة ؟ وهل
كانت « وقيل » التى وردت فى عبارته نتيجة للأراجيف التى لم يجرؤ الناس على
التصريح بها خوفاً من أن تؤدى إلى فتنة بين اليهود أنفسهم ؟

Notice sun Joseph ben Jehouda, Journal Asiatique 1842 (١)

Juillet 1 — 70.

(٢) عيون الأنباء ، طبع العالم ملر سنة ١٨٨١ ج ٢ ص ٢٩٠ .

ولم يلاحظه أخرى على القصص - حب المصدر الوحيد لحكاية
 إلى العرب ابن مسنة بر عمل ر م م سى رح من الأندلس إلى مصر مماسرة ،
 والأوقع أن الأسر بس كداس اذ ان موسى هاجر من قرطمة إلى المارية بالأندلس
 وأقام بها من سنة ١١٤٨ إلى سنة ١١٦٠ بعد أن فتحها أنصار ابن تومرت . ثم
 هاجر إلى المغرب وأقام به إلى سنة ١١٦٥ ثم رح إلى فلسطين ثم مصر ، فمن هنا
 علم أن القبطي لم يستمد معلوماته عن موسى من مصادر موثوق بها

والذي لا شك فيه أن أسرة ابن ميمون مكتب على دين أسلافها طيلة
 الأعوام التي أقاموها بالمرية ، أي حوالي ثلاث عشرة سنة بعد خروجهم من قرطمة
 ولم يكونوا ممن مكتوا بقرطمة وتظاهروا بالإسلام

وعلى العموم إن معلومات القبطي التاريخية عن ابن ميمون غير كافية
 وأن ما ذكره عن مؤلفاته كان عن طريق السماع من أعدائه من اليهود يدل على
 ذلك قوله : « وعلب عليه المحلة العالسة فصنف رساله في إبطال المعاد التمرعي
 وأسكر عليه معدمو اليهود أمرها ؛ فأحفاها إلا عن من يرى رأيه في ذلك » ^(١) ،
 وهذا هو ما دون في كتاب ابن ميمون العبري (متان السورة) ، كما يأتي شرح
 ذلك فيما بعد ، وهو كتاب لم تسج للقبطي أن يطلع عليه بنفسه .

وكذلك نقل ابن العبري عن القبطي دون أن تنصر فيما نقل ؛ بل
 اكتفى بالسماع دون المحت في مؤلفات ابن ميمون .

وقد ذكر صلاح الدين بن الصفا خليل بن أبيك الصعدي الذي عاش بين
 سنة ٦٩٦ -- ٧٦٤ هـ قصة أخرى في كتابه الوافي بالوفيات ، فقال إن موسى بن
 ميمون كان يصلي مع المسلمين التراويح في السفينة التي أقتله من بلاد المغرب

... ربي كذا ...
... كان ...
... لا يرى ...^(١)

مع أن العلامة ...
على ما ورد عن القبطي فانه قد سى ان حادثة أبي العرب ابن معيشة وقعت في
أخرات أيام موسى وهو رئيس الطائفة الإسرائيلية وصاحب هاربي المضل
وأسرة السلطان فأين الوصف عن المياسوف صاحب الجواهر الذي سيق برفقة
جمهور حافل إلى القاضي . هذه تفاصيل خيالية تصدر عن أديب في سرده روايات
قصصية لأبي وصف حوادث تاريخية لم يذكرها غيره من المتأخرين . .
أما علماء اليهود الذين وافقوا على أن أسرة موسى أضرت الإسلام فبعضهم
على ما ورد عن القبطي وابن أبي أصيبعة لا مهم يعتبرونهما من الثقات بحكم
وجودهما في عصر موسى وبحكم تمكنهما من الاجتماع من كان على اتصال مستمر
به ، ثم يستشهدون بنصوص مختلفة من رسالة وضعها وهو بالمغرب مدافعاً فيها عن
إخوانه الذين اعتنقوا الإسلام رغم أنفسهم ويقولون إن من هذا الدفاع شبه موافقة
على ما فعلوا ويستشهدون أيضاً بخطاب أرسله إلى رئيس طائفة اليهود هناك يقول
فيه « إن الوشاة هموا يقتلى » فائين إن هذه إشارة إلى ابن معيشة .

على أن ما ورد في الخطاب لا يدل مطابقاً على وشاية من النوع الذي ذكره
القبطي عن أبي العرب ابن معيشة لأن حادثة أبي العرب على فرض صحتها إنما
حدثت في أخريات أيام موسى ، وعندنا أن الإشارة إلى وشاية الواشين الذين

Ahmed Zaki Pacha : Coupe magique dédiée à Salah (١)
Ad-din. Bulletin de l'Institut Egyptien. Serie V. Tome. X. Année
1916. p. 281. ff.

مهـ ١ : رسالة التواضع قبل حلول شهره^(١)

وكذلك يعتقد سرجولبون أن النرض من تلميق هذه القصة لم يكن الخط من كرامة موسى امام الجماهير اليهودية ، وإنما كان هناك طائفة من الأطباء ذوى الأطماع فاختلقوا هذه الرواية للنيل من كرامة الوزير عماد الرحيم بن على البيسانى القاضى الفاضل أمام رأى العام الإسلامى بمحاحبته لطبيب ارند عن دين الإسلام . وفى هذه المناسبة نريد أن نشير إلى رسالة فرنسبة دمجها المرحوم العلامة أحمد زكى باشا عن طاس الشفاء للسلطان صلاح الدين بن يوسف الأيوون ذكر فيها حادثة ابن ميمون مع أبى الرب ابن معيشة فائلاً إن يهوديا كان قد أجبر على تغيير دينه بالأندلس وكان قد حفظ القرآن وأصبح عالماً متماراً فى مذهب ابن مالك ولكنه بقى على دين أسلافه بينه وبين نفسه إلى أن فر من تلك الديار إلى مصر التى كانت قد أخذت بقسط وافر من الحرية فى أيام صلاح الدين وقد فتح اليهودى متجراً يبيع فيه مجوهرات وأصبح حانوته شبه مدرسة اجتمع حوله فيها تلاميذه ليتلقوا عنه دروساً فى الفلسفة والطب وعلوم الشريعة . وفى ذات يوم وصل أبو العرب ابن معيشة من الأندلس إلى القسطنطينية فعرف ذلك اليهودى فصاح بأعلى صوته أن الذى يجلس فى هذا المتجر مسلم ارتد عن دينه ، فاجتمع حوله خلق عظيم ، وسبق اليهودى إلى القاضى الفاضل خائفاً مذعوراً وهو بالميت أشبه منه بالحي وقد عرف الحكم عليه قبل أن يفصل فى أمره كما عرف ذلك جمهور الناس لأن حكم المرتد عن الإسلام ليس خافياً . وأما القاضى الفاضل فإنه

(١) راجع مقالة العالم خولسون (Chwolson) فى المجلدة Literaturblatt des

الذى فيها عين التاريخ الميلادى لرحلة موسى بن ميمون 351 — 342 p 1846 Orients
من المغرب إلى المشرق .

הוא נשאל על ידי שאלתו האם היה זה
הוא שכתב את הספר הזה

והוא שכתב את הספר הזה

הוא שכתב את הספר הזה (1)
הוא שכתב את הספר הזה

(1) שם זה פרידלנדר. היסטוריה של היהדות (2)

(2) פרידלנדר. Maimonides in Kämpfe mit seinem neuborn (3)
Biographien Peter Beer Berlin 1844.

(3) ד"ר האלמן. היסטוריה של היהדות (4)
ס 12 - 20.

(4) H. Kautz. Hat Maimonides den krypto-Mohammedanismus gekannt?

D. F. Margoliouth. J. Ou. R. vol. XIII p. 539 (5)

(5) Moscatto. Die Juden in Spanien u Portugal und die
Inquisition Deutsch von Keyserling. Hanover. 1878. p. 18-19

(6) נר המעיד ידבר. נר המעיד ידבר יישראל תרע"ג - 34.

(7) The Guide for the Perplexed by Moses Maimonides
translated by M. Friedlaender London 1904 في إلهامه لهذا الكتاب
Carmoly, Gezer, Munk and others are of
opinion that the treatise of Maimonides on involuntary apostasy
as well as the accounts of some Mohammedan authors contain
strong evidence to show that there was a time when the family
of Maimon publicly professed their belief in Moh. A critical examina-
tion of these documents compels us to reject their evidence as
inadmissible..... p. XVIII.

(8) Moses ben Maimon : Führer der Unschlüssigen (9)
Uebersetzt von Adolf Weiss. Leipzig. 1923. p. L VII — L XIII.

الباب الثاني

مؤلفات موسى بن ميمون الدينية

موسى بن ميمون يؤلف رسالتين قبل هجرته إلى المغرب في صفوف شبابيه --- الأولى في حسابان الميقات للأعياد اليهودية والثانية في أسس المنطق --- ما شرحه ابن ميمون لبعض أسفار التلمود ذهب أدراج الرياح بسبب تنقلات أسرته إلى البلدان المختلفة --- تفسيره لأسفار الشنا المسمى بالسراج --- مصنفه تثنية التوراة في الفقه والشريع الاسرائيلي --- ما بين تثنية التوراة والتلمود ؟ --- المصادر التي اعتمد عليها في تأليفه كتاب تثنية التوراة --- أسلوب موسى بن ميمون العبري --- كتاب الفرائض الذي أصدره ابن ميمون قبل تثنية التوراة --- المعارضة الشديدة لتثنية التوراة --- إبراهيم بن داود (٦٥٨٦) زعيم المنتقدين لموسى ابن ميمون --- رأى موسى في البعث والآخرة --- مراسلات ابن ميمون وما لها من الأثر في تاريخ اليهود في القرن الثاني عشر --- المراسلات المزورة المنسوبة لابن ميمون --- مقالته في السعادة --- رسالته إلى يهود اليمن --- تهذيبه لكتاب ابن أفلاج وابن هود الأندلسيين .

كان موسى بن ميمون قد بدأ بالتدوين في المرية قبل أن تبلغ سنه الثالثة والعشرين ، وكانت باكورة أعماله رسالتين : الأولى بالعبرية في حسابان الميقات للأعياد اليهودية ^(١) ، وكان الغرض من هذه الرسالة شرح النسخ ، وكيفية معرفة الأشهر العبرية القمرية من السنة الشمسية لتعيين الأعياد اليهودية ، وقد وضعها بطريقة سهلة جذابة لا يحتاج قارئها إلى مرشد ؛ ومع أن الموضوع جاف ليس

(١) يعتقد العالم شتاينشneider أن هذه الرسالة كانت قد وضعت بالعربية ثم ترجمها أديب

جهول إلى العبرية M. Steinschneider : Die Heb. Uebersetzungen des
وتعرف بالعبرية باسم מאמר העבור راجع קוביץ Mittelalters. Berlin. 1893. p. 599

والهوجن^(١) ، وهاب شتام^(٢) ، وأهم من جمع في هذا الموضوع العالم برلينر^(٣) فقد ناقش جميع من كان على الرأي الأول مناقشة شديدة ورجح في النهاية أن أسرة ابن ميمون بقيت في جميع أطوار حياتها بالأندلس والمغرب على دين آبائها . هذا مجمل القول في مسألة لا يمكن الترجيح فيها نهائياً ، على أننا نميل إلى أن الأقرب إلى الحقيقة هو القول الثاني .

وأخيراً لا أرى بداً من الإشارة إلى أني لم أثر هذا الموضوع رغبة فيه لداته وإنما أثرته لكي لا ينقص بحثي من أمر يتعلق بموسى بن ميمون من ناحية ، ومن ناحية أخرى لأنه كان سبباً في حركة فكرية مباركة اشترك فيها فطاحل علماء اليهود فظهرت مدوناتهم في الأدب اليهودي الذي كتب بلغات شتى مشتملة على تاريخ اليهود والمسلمين في القرن الثاني عشر بإسهاب وتفصيل .

(١) J. Elbogen : Abraham Geigers Leben ' und Lebenswerk. (١) 1910. p. 332.

(٢) J. H. H. H. H. : יעורן ج ٤ ص ٢٣ — ٣٦ .

(٣) A. Berliner : مقاله ، ١٣٠ — ١٠٣ ج ٢ راجع مجموعة Guttmann ج ٢ ص ١٠٣ — ١٣٠ ، Zur Ehrenrettung des Maimonides.

أما أكبر من أرقام عدد استنساخ رى ان حمله سابقاً باسمه الاستاذ الرائع والملاح وعلى احترام ان هذا المصير الصغير يظهر روح المطام والمحب المطلق الذين امنوا به في جميع درجته السكينة

أما الرسالة الثانية فقد وصفتها علماء اليهود دوى الإلهام بالأدب اخرى الذين محتاحون إلى علم العاشقة والمطوى الاسلاحي ، وذكروا في بداية هذه الرسالة ان المطوى لا يعدّ علماً قائماً بذاته ، بل هو وساطة إلى تمرين التلميذ والمعلم على المحبة وتنظيم التفكير ببطء معنولاً ، وهو للعمل كالتقواعد للغة ، وكما تبيّن انقواعد على فهم اللغة يرشد المنطق إلى مسالك الصمط وتنظيم العقل وهكذا تشرح في أربعة عشر فصلاً أسس المنطق لمن يريد أن يدرسه ، وقد وضع في نهاية كل فصل جملة مصطلحات مبطمة شرحها ترحاً وافياً ، حتى جمع في رسالته ما يريد على خمسة وسبعين ومائة مصطلح . وقد كتبت هذه الرسالة باللغة العربية ، ونقلها موسى بن تئون من علماء يهود جنوب فرنسا بعد مدة وحيرة من وفاة المؤلف إلى العبرية . على أن هناك ترجمة عبرية أخرى لهذه الرسالة وضعها في الأندلس سنة ١٣٧٠ العالم يوسف لوركي^(١)

وفي ذلك العهد ، أي قبل هجرة أسرة ابن ميمون إلى المغرب الأقصى ، بدأ موسى يديون شرحاً لبعض أسفار التلمود البابلي الذي ذهبت أعاب صفحانه أدرج

(١) M. Steinschneider : Die Heb. Uebersetzungen. p. 435

وكاتب هذه الرسالة قد لقت أقطار العلماء المسيحيين فترجمها العالم ساستيان ميستر Sebastian Münster) إلى اللغة اللاتينية سنة ١٥٢٧ ، وكان العالم موسى مندلسون Moses Mendelsohn الذي عاش من سنة ١٧٢٩ إلى سنة ١٧٨٦ ، وهو أكر فيلسوف يهودي في القرن الثامن عشر ، قد أشار على تلاميذه وأنصاره بدراسة هذه الرسالة ، فكان ذلك السبب المباشر لبرجمها إلى اللغة الألمانية

لا تمنى به وإن كان العلماء أنفسهم يرجعون إليه في بحثهم ؛ لهذا وضع موسى بن ميمون في شرحه طريقة جديدة لدراسته ، حتى أصبح مرة أخرى علماً مستقلاً يدرس لذاته ^(١) .

وكان موسى يرجو لمؤلفه رواجاً عظيماً في البلدان الإسلامية لطرافته في الآداب اليهودية ، ولكونه كتب باللغة العربية ^(٢) ، ولكن الجوع اليهودية الشرقية لم تقبل عليه إقبالاً مرجواً لأن مصنفات موسى بن ميمون لم تكن لتتوغل في القلوب طفرة واحدة ، وكان طبعياً أن تمر رهة حتى تدركها العقول شأن مصنفات الفلاسفة والعلماء أول ظهورها .

وإذا كان كتاب السراج لم يلق قبولاً مرضياً في الشرق فإن يهود البلدان الغربية في المغرب الأقصى والأندلس وجنوب فرنسا ؛ أخذوا يقبلون عليه إقبالاً عظيماً ، وبدأ شمويل بن تبون ، ويهودا حريزي يترجمان بعض أجزائه ؛ على أن أغلب الأجزاء قد نُقل إلى العبرية حوالي قرن واحد بعد وفاة المؤلف ، ففي سنة ١٢٩٦ ألح يهود روما على العلامة سليمان أدرث (שלמה אדרת) بمدينة برشلونة بتكوين لجنة لترجم جميع أجزاء السراج إلى العبرية تحت إشرافه فدعا إليه أجبارة من رجالات العلم وعهد إليهم بذلك ؛ فانتشر الكتاب انتشاراً عظيماً في جميع البلاد التي كان يجهل فيها اليهود اللغة العربية .

ويجب أن نلفت الأنظار إلى أن السراج في ثوبه العبري لم يحك الأصل في أغلب أجزائه حكاية دقيقة ، لأن القوى التي اشتركت في ترجمته لم تكن

(١) راجع مقالة هببلي : הרבם בחור בעל הלכה 307 p 1883 في محله השלוח ج ١٥ ص ١٤) .

(٢) راجع ما ذكره يهودا حريزي في صدر ترجمته لكتاب السراج : ١٦٤ חב"ו כי אם שאמר לא ידעו הקודש.

وقد عُدَّ سعديا الفيومي من أعظم العلماء الذين خدموا كتاب التلمود^(١) وإسحق الفاسي^(٢) وسليمان بن إسحق^(٣) وغيرهم من علماء . وكان أغلبهم من أخصاب جنوب فرنسا ، الذين واصلوا حواشي وهوامش اشرح المعقد والغامض . وهؤلاء جميعاً لم يساعدوا رجال الفقه والتشريع مساعدة وافية ، لأنهم كانوا في حاجة إلى بحث منظم في علم الفقه الإسرائيلي حتى جاء موسى بن ميمون فأخرج مصنفًا استمد منه التلمود وشروحه وهوامشه بعد أن صرف فيه مدة لا تقل عن عشرين سنة وأطلق عليه اسم « تثنية التوراة » ، (משנה תורה)^(٤) .

ولم يفكر موسى في بادئ الأمر أن يدون كتاباً ضخماً ينشر على الملأ في

(١) ولد سعديا بن يوسف بمدينة الفيوم بمصر سنة ٨٩٣ ب . م . وتوفي بمدينة سورا بالعراق سنة ٩٤٢ ، وله مصنفات كثيرة ، دونت أغلبها باللغة العربية ، اشتهر منها كتابه الحاج ، وهو يشتمل على ترجمة جميع أسفار العهد القديم .

(٢) ولد إسحق الفاسي ، الذي سمي باسم المدينة التي ولد بها ، في سنة ١٠١٣ ب . م . وقد أمضى أغلب سني حياته بأماصار المغرب الأقصى إلى أن رحل في شيخوخته إلى الأندلس حيث توفي بها سنة ١١٠٣ ، بعد أن بلغ التسعين من عمره . وقد كان من أهم أخصاب التلمود الذين عاشوا قبل موسى بن ميمون ، وكان ميمون من تلاميذه ، وله مؤلف في التشريع الإسرائيلي عرف بكتاب الفقه (ספר החינוך) .

(٣) ولد سليمان بن إسحق (١١٢٦) بمدينة طروا (Troyes) بفرنسا الشمالية سنة ١٠٤٠ ب . م . وتوفي بها سنة ١١٠٥ ، ويعتبر من فحول علماء اليهود في القرون الوسطى بسبب شروحه أسفار الكتاب المقدس والتلمود البابلي ، وهي الشروح التي لا زالت إلى يومنا الحالى من أهم الطرق للبحث في الكتاب المقدس والتلمود .

(٤) « تثنية التوراة » يشتمل على أربعة عشر كتاباً ، لذلك سمي بالعبرية : يد هزافا (יד הדין) . أما « يد » فهي إشارة إلى الجمل من الحروف (٢٢٨٣٠ حروف) لأن الياء تحسب بالعبرية بعشرة والدال بأربعة ، على أن هذه التسمية ليست من المؤلف (راجع

M. Steinschneider : Cat. Bodl. مقال عن موسى بن ميمون) .

في قلوبهم تعاليمه وتعلّمت على عقليتهم وظهر تأثيرها في جميع نواحي حياتهم الدنيوية والدينية والعقلية (١).

(١) بعد ختام المشنا في القرن الثالث ب . م . أخذ أئباار اليهود في فلسطين والعراق يدرسون التوراة على ضوء المشنا فتكونت مجموعات دينية تشريعية جديدة شغلت العقل اليهودي من منتصف القرن الثالث إلى القرن الخامس ب . م .

وينقسم التلمود إلى قسمين : القسم الأول يشتمل على تعاليم الأئباار في أرض فلسطين ، وقد عرف بالتلمود الأورشليمي ، وكان يهود العراق يسمونه أيضاً بالتلمود الغربي بـسبب وجود فلسطين في الناحية الغربية من العراق ، كما أطلقوا عليه اسم تلمود أرض إسرائيل (תלמוד ארץ ישראל)

وقد استمر تدوينه منذ أوائل القرن الثالث إلى نهاية القرن الرابع ب . م . ، وانقطع قبل أن يتم شرحه وتعليقه على جميع أجزاء المشنا بسبب اضطهادات روما القاسية ، وكان ذلك بعد أن ارتقى قنسططين الأكبر عرش روما ، واعترف بالمسيحية ديناً رسمياً للدولة ، فأخذ اليهود من ذلك الحين يعانون الأمرين في جميع بلدان الدولة الرومانية ، وقد أدى ذلك إلى اضمحلال الحضارة اليهودية فانقطع الأئباار في فلسطين عن تدوين التلمود .

أما التلمود البابلي فاستمر تدوينه من عهد ختام المشنا إلى أواسط القرن الخامس ب . م . أي حوالى ثلاثة قرون وهو يشتمل على بحوث مستوفاة في أربعة أجزاء كاملة من المشنا ، وعلى بعض الأسفار الأخرى من الجزءين الآخرين أيضاً .

وكان التلمود الأورشليمي يكتفى بالشرح أو التحليل لنص المشنا مع سرد مناقشة غير مطولة بين الأئباار ، ويعرض في نهاية القول المرجع والأمر الفصل في كل نظرية فقهية ومعاملة تشريعية .

أما التلمود البابلي فيفتح الباب على مصراعيه لمناقشات طويلة لا تنتهي إلى قول مرجح ، ويبدو فيه أن المناقشة جاءت لتمرين عقلي وتدريب منطقي ، وهو يشتمل على نظريات كثيرة في الفلك والطبيعة وكل ما كان يشغل بال اليهود إلى القرن الخامس ب . م . ففيه إلى جانب الأحكام التشريعية مباحث في التاريخ والروايات والقصص والآراء الكثيرة التي وصلت إلى الأئباار من البابايين والفرس ، وأدجت كل هذه النظريات حتى تمثل تمثيلاً صحيحاً حقيقياً عقلية اليهود في جميع نواحي حياتهم مدة ثلاثة قرون .

وقد جمع الحبر أعشى (רב אחא) الذي تولى رئاسة المدرسة الدينية اليهودية بمدينة سورا بالعراق من سنة ٣٧٦ — ٤٢٧ ب . م . مجلدات التلمود البابلي بعد أن هذبه وفتحها وقرأه على تلاميذه مرتين ، وبذلك يعد خاتم أسفار التلمود البابلي .

وكان ابنه ، والذين عاشوا معه في ذلك العصر ، قد أضافوا الحواشي والهوامش إلى نصه الأصلي .

الدمريج . بل أحد يجمع مادح من العواين كلما قرأ أو انتهى من قراءة باب ،
و فصل في أدب التلمود لتكون سرحاً له ، ما تنزية وظيفته السرعة ، ثم لما
كبر تدوين هذه الأحكام أصبح له أم ، بعد سهر ، من الاحمار والعصاه ، وكل
من لم يستطع أن يستخلص نتائج علمه من دراسته محاورة أحمار التلمود

وإذا كانت طريقة التلمود هي العرض للموضوع وإفساح المجال للمناقشة
بين أصحاب المذاهب والآراء المختلفة . دون الترحيح في أعاب المسكلات ، فإن
موسى كان يعتمد على رجاحة عقله وعلى التبادل الموروثة ويحكم حكماً فاصلاً ،
وهو لا يجمع روايات ولا بدخل في عمرة مفاصمات ؛ بل يفصل تفصيلاً ويحكم
حكماً صريحاً مبيناً ، فمن هنا راه لا يتير إلى مصادر ، أو إلى أسايد ، أو إلى
أصحاب المذاهب من أحمار التلمود ؛ إذ لست المذاهب هي جوهر الموضوع
الذي يبحثه

ومع أنه يعتمد قل كل شيء على التلمود البابلي ؛ فإنه لا يهمل أن يستمد
معلوماته عن التلمود الأورشليمي إذا دعت الحاجة إلى ذلك ، أو من بقية
المجموعات الأدبية اليهودية الدينية الأخرى مثل سفر (١١٢٢) ، وسيرى (١١٢٣)
ونجيلنا (١١٢٤) ، ونسوخنا (١١٢٥) ، وروايات مدرسة الحبر إسماعيل
(١١٢٦) ، ودي (١١٢٧) ، ونوسفا (١١٢٨) ، وهي بقية المصادر التي
لم تندمج في مجموعة أسعار التلمود .

وكان موسى قد استعمل نسخة من التلمود البابلي ترجع إلى القرن السابع
ب . م . كما استعمل مخطوطات أخرى من الآداب اليهودية وُجدت في كنائس
اليهود بمصر القسطنطينية^(١) .

(١) ويدكر موسى ، في رسالة له إلى محاسن بن مشولم رئيس الطائفة اليهودية =

وقبل أن ينشر موسى كتابه « تثنية التوراة » أذاع « كتاب الفرائص » ، وكان تمهيداً لكتابه الكبير ، وقد وضع هذا الكتاب باللغة العربية حتى يسهل على الجماهير استعمال كتابه الكبير في التشريع الإسرائيلي ، وقد ترجمه في الأندلس إلى العبرية ثلاثة من أعلام اليهود : هم موسى بن نبون ، وإبراهيم بن حسداى من مدينة برشلونة ، وسليمان بن أيوب من مدينة عرناطة ، وكان ذلك بعد وفاة المؤلف ^(١) .

وقد كان من حظ كتاب « تثنية التوراة » أن يتشربناشراً عظيماً حتى اقترح العالم يوسف بن جابر البغدادى على المؤلف أن يترجم كتابه هذا إلى العربية فلم يقبل ذلك منه .

وكان الناسخون قد انهبوا على الفسباط لينقلوا النسخ لكثرة الطاب ، وكانوا يعرضون المخطوط ليوقع عليه حتى تعتمد الطوائف اليهودية .

وإذا كان هذا الكتاب قد أثار من ناحية إعجاب الطوائف اليهودية عامة ومجدهته تمجيداً ؛ فإنه من ناحية أخرى كان مبدأ فتنة انفايت على مر الزمن إلى عاصفة سديدة قسمت اليهود إلى شيعتين : واحدة تناصر موسى والأخرى تناوئه .

وأخذ الناقمون والرجعيون ينتقصون من قيمة الكتاب بالطعن افاحس ، وبالقول البذى ، وقد انضم إليهم نخبة فاضلة من فطاحل علماء اليهود فى ذلك العصر ، وكان زعيمهم العالم إبراهيم بن داود الذى وضع كتاباً كاملاً خاصاً بالنقد (השנות הראשונות) ند فيه بموسى بن ميمون ورماء بمثابة شديدة لحذفه أسانيد

(١) وقد نشر (Peritz) يربنس جرءاً من الأصل العربى سنة ١٨٨٢ بمدينة برسلو (Breslau) ، ثم أخرج بلوخ (Bloch) جمع أصول النص العربى من كتاب الفرائص سنة ١٨٨٨ بمدينة باريز .

وقد اتهمه لوصاطو (١٦٧٥) أحد علماء اليهود في القرن الماضي بالتهرب وعدم الإخلاص في مقالاته عن البعث^(١) ، ولكن فيلسوف عصرنا أحادها عام فذ هذه التهمة قائلاً : إن موسى بن ميمون كان فيلسوفاً يذرك الموضوعات بالاعتقل ولم يكن شاعراً يتأثر بالعواطف والشعور في أثناء البحث^(٢) .

على أن هجاء المجانين وثوران الناقين ذهب جميعه آدراج الرياح ، وأخذ الناس يقبلون على كتاب تثنية التوراة إقبالاً ليس له نظير في تاريخ الآداب الإسرائيلية ، وكان الكتاب مرشداً لمن لم يتمكن من فهم آداب التلمود كما كان معيناً لأصحاب الثقافات على التعمق والتوغل في أسفار التلمود من ناحية أخرى .

وكان الشاعر يهودا حريزي قد دون قصيدة مدح فيها موسى بن ميمون لمناسبة ظهور تثنية التوراة^(٣) ، ويذكر العالم شموئيل بن سبورت أن كتاب تثنية التوراة انتشر بين جميع اليهود في فرنسا الجنوبية^(٤) . وبعد العالم هرون بن مشولم كتاب تثنية التوراة أعظم مدون أنتجته قرائح اليهود بعد تدوين التلمود^(٥) ، وقد وصل إلى موسى في أخريات أيامه أن علماء مدارس العراق يفصلون في انقضايا وفقاً لما ورد في كتابه^(٦) .

(١) راجع مجلة ديس الحدد ج ٣ ص ٦٧ — ٧٠ .

(٢) مجلة الديار ج ١٥ ص ٣١٧ مقالة شموئيل الحدد وكان موسى قد وضع مقاله عن البعث بالعربية وترجمها شموئيل بن تبون إلى العبرية كما ترجمت في القرون الوسطى إلى اللاتينية أيضاً (راجع M. Steinschneider: Die Hebräischen Übersetzungen. p. 431. Die Arabische Lit. der Juden. p 159.)

(٣) كتاب الحدد في القامة ٤٦ .

(٤) كبين انדות الحدد ج ٣ ص ١٦ .

(٥) كبين انדות الحدد ج ٣ ص ١١ .

(٦) كبين انדות الحدد ج ١ ص ٣٣ .

مخبر تدها يدور حول نظرية واحدة أهمها الميموني — حسب رأيهما — عن سوء نية ، وهي أنه لم يقل في كتابه الضخم شيئاً صريحاً عن المعاد الشرعي (החיות המתים) وفقاً لتعاليم أحبار التلمود ؛ في حين وجه عناية مفردة إلى البحث في حياة الروح في الدنيا والآخرة ، وكان من جراء ذلك أن أخذ الناس يعتقدون أن موسى بن ميمون لم يؤمن ببعث الأجسام ؛ ولذلك طاب إليه بعض تلاميذه أن ينشر رأيه واضحاً عن البعث فأجاب بمقال قال فيه : إن الناس أساءوا فهم ما أورده في كتابه « تثنية التوراة » خاصاً بالبعث والآخرة .

ولعلَّ إيجازه كان السبب في سوء هذا الفهم ؛ مع أنه كان يقصد إلى الإيجاز ويقول في هذا الصدد : إنه لو استطاع تلخيص التلمود في فصل واحد لما لخصه في فصلين اثنين ^(١) .

والواقع أن « تثنية التوراة » كتاب يبحث في الأحكام والقوانين والمعاملات التشريعية ليس إلا ، وليس في طاقة كتاب هذا شأنه أن يتعرض للموضوعات الفلسفية ، ويبحثها بحثاً مفصلاً وافياً ؛ لذلك عرض لها في كتابه الفلسفي « دلالة الحائرين » .

ويجب أن يقال صراحة إن موسى بن ميمون لم يُهدى من روع أنصاره بهذا القول ، كما لم يمتنع المخالفين لأنه لم يأت بجديد ؛ بل أعاد ما ذكره من قبل ، ثم عمد إلى نظريات فلسفية لم توصل إلى نتيجة حاسمة أو رد يفهم منه الإيجاب أو السلب .

= زار شموئيل بن علي فوجد عنده نحو ألفين من التلاميذ الذين وفدوا إليه من جميع نواحي العراق للارتشاف من مناهله (راجع كتاب العالم مارجوليوث تולדות הממון ص ٦
Graetz : Geschichte der Juden. Vol. VI. Note. 15.

(١) קבץ אמרות הרמבם مقالة البعث ج ٢ ص ١٠ : ١٦ היה אפשר כי דשית את התלמוד כפי הפרק אחד לא הייתי משיב אותו דשנים

בְּיָמֵי בֶן-שִׁמְשׁוֹן וְחוּמֵה אֲבִינָם מְלִיכָהּ בְּיָמֵי הַמֶּלֶךְ הַזֶּה

والمحدث بما أن بلغت لأعراى ر ص د ب ١٠
 دست دسا عى موسى بن ميمون لأعراض من ص د ب ١٠
 تمتد اعدم ملاءمه الاسلام ه امجوب مطاها ، تمتد عى ص د ب ١٠
 مصنفات موسى بن ميمون .

ولبت المرورين وقفوا عند حد دس بعض المعمرات رامة في مراسلات
 موسى . واسكن الأمر كان أعظم من ذلك إاد دسوا عليه منالآت كاملة فيها بعض
 رائه في كتبه ،مصد تحويل الأنظار عن التروير ، وقد يحجوا إلى حد ما إذ مرت
 قرون كثيرة اعتمد الناس فيها صحها إلى أن أظهر امحت الدفوى فى الزمن
 الحديث أمها مدسوسة عليه (٢) .

ومن هذه الرسائل « وصية موسى لانه إرهبم » فيها سوى مغايرتها لأسلونه
 دليل آخر على تزويرها وهو توحبه الوصة إلى أبناء كتيرين مع أنه لم يرق إلى
 اننا واحدا « وكذلك موعظة جمبله جدا » أنشأها أدب مجهول بمصد

(١) أخرج العالم إرهم دم ورمال آخرها بماسطين طبعة علمه حديثة من مراسلات
 موسى سمل على حمله إجاب مجهونه لم يدر إلى الآن : מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁן בְּתוֹךְ
 בְּתוֹךְ יִשְׂרָאֵל דְּבִישׁ יִצְחָאן רִאִי אַבְרָם הָיִם שְׂרִינן יִישׂאִם תְּרַצ -
 (٢) راجع المقالات والرسائل المدسوسة المدسوسة لموسى بن ميمون عم :

M : Steinschneider : Hebr. Bibliographie, Bd. VI. p. 130. Hebr.
 Übersetzungen p 906 Anm 2

Dr. Rosin Die Ethik des Maimondes. Breslau. 1876 p. 21.
 Anm 9.

Kaufmann · Geschichte der Attributenlehre in der Jüdischen
 Religionsphilosophie. Gotha. 1877. p. 490.

وكان كتاب تنمية التوراة سبباً في ظهور جملة مدونات في المشرع الإسرائيلي
ففي عام ١٣٤٠ وضع العالم يعقوب أشري كتابه في الفاوون الإسرائيلي «طوريم»
(١٥١٣) اعتماداً على نظريات تنمية التوراة. سم وضع العالم يوسف كارو الذي توفي
في سنة ١٥٧٥ مختصراً للكتاب المذكور عرف باسم شولحان عاروخ (١٦٥٥ : ١٦٦٦)،
وأصبح الكتاب الرسمي للطوائف اليهودية في المعاملات المانونية المحلقة^(١).

إجابات موسى بن ميمون

تشتمل إجاباته على أمور في غاية الخطورة لأنها تجلج جملة نواح عامصة في
حياة اليهود بمصر في القرن الثاني عشر ، وفيها نظريات ستي في شؤون الدين
والفلسفة ، وشرح كثير من الموضوعات الغامصة التي كان بسننفهم عنها العلماء
والأدباء من البلدان الفاصية والداية .

وقد دون أغلبها بالعربية وترجت جميعها إلى العبرية ، وكان لها الرواج
العظيم في جميع الأقطار التي وحدث فيها طوائف من اليهود ، ومما يدل على ذلك
ظهورها مطبوعة بعد مدة وحيرة من اختراع المطبعة دون أن يعين مكان طبعتها
وتاريخه . ثم ظهرت الطبعة الثانية بالفرنسطينية في سنة ١٥٢٠ .

وكان العالم مردخاي (١٦٦٦ : ١٦٦٦) تامه قد عني بجمع بعضها فطبعها بالديبرية
بمدينة أمستردام سنة ١٧٦٥ تحت عنوان رينة العصر (١٦٦٦ : ١٦٦٦) ، وقد ظهرت
مجموعة أخرى منها في مدينة ليريج بألمانيا سنة ١٨٥٩ باسم مجموعة من مراسلات

(١) ومما يدل على عناه يهود مصر بنسبه التوراة والسراح ما وحدث مهمما من مقتطعات
كثيرة مخطوطة بالجزيرة ، وهي كثرة لم يوحدها ميل (راجع Descriptive Catalogue
of Genizah Fragments by B. Halper 1924 p 229).

فلسفة موسى بن ميمون ومصنفاته في الفلسفة الخاتمة

كتاب دلائل الحائرين بعد أرقى ما وصل به فكر يهودي - سفي في عروب
وسطى - طائر العاصفة عند اليهود - ابن عديم الله - حيد - هاشم - يهود
ابن ميمون موسى بن ميمون - المراجع اليهودية وامواسه والاساطير ابي احمد صاحب
المؤلف في أساء دونه كتاب دلائل الحائرين - مبداه المؤلف الموجه إلى نفسه اعلمه
موسى بن عقيص - العرص من تألف كتاب دلائل الحائرين ومن دون - الموضوعات التي
يسمى علمها الجزء الأول من الكتاب : إشكال الأوصاف اديه - يسره لله - إدرال الله
على الطريقة السليمة لا الاشارة - أسماء الله الحسنى ابي ورد في الكتاب امير - محاربة
لنظام والعاوند - المسكاه ميمون من - اسمه الله ماعله الأولى - ماذا أحد المسكاه
عن العاصفة الدونية وكف طيموه على عقائدهم - موسى بن ميمون امير نظره قدم
الكون لأرسطو ويبرهن على أن الكون محدث - كيف امير ميمون المسكاه - عاهاء
يهود المشرق يدعون مبادئ المتكلمين في مصداقهم - الأدبه اليهودية اعربه مدفع إلى
فلسفة أرسطو - الموضوعات التي يشمل علمها الجزء الثاني من دلائل الحائرين : البحث في
وجود الله وما ورد فيه لأرسطو وفلسفته المسلمين والمراجع اليهودية - عود إلى مسكاه
عدم الكون أو حدونه - نسيم العفدس بالله إلى بلاية أمياه - حقيقه موه وماهمها -
نسيمه النبي والوحي - الموضوعات التي يشمل علمها الجزء الثالث من كتاب دلائل الحائرين .
رقيا النبي حريال - السر وما نحل من المصائب العالم - هل يكون الله مشغولا بما سمع من
الكوارث على الخلق وما تترتب على ذلك من عاهه الكون وماهمه وما يقول الماسكاه
في هذه المعضلة وما يقوله سرعه موسى فيها - رأى دوافد دلائل الحائرين في المعالجة الاثمه -
امرق بن علم الصانع بما صمم وعلم غيره بذلك الموضوع - - قصبة أنوب اتي تيركل ناظر
من الناس - ادحاح الله الأبناء والأبناء والأفراد والمخاتات - - ادحاح في صالح الناس
وصلاح البدن مع شرح واحباب وعاداد - الصائمه وما وصل إلى عرب من معتقدهم
لؤثمة - كتاب الفلاحة السطيه لابن وحسيه - رأى المؤلف فيه - عاهة المستمرتين
كتاب الفلاحة السطيه - أسباب تمسك التبرعه بمعتقدات كان تركها أدراج - ابراص
السرعه الكامله - عدم القاب السرعه إلى الساد - نعلل مرائس وواحباب وردت في
الكتاب المقدس تعليلا فاسما - فصول الاحسام تبدأ بجل رابع بعد لمحصن بطرياق موسى

معارضة آحمار جنوب فرسا ونسبها لموسى بن ميمون كى تروج بين البيئات
العالمية^(١) .

بقية رسائل موسى الصغيرة

ومن رسائله الصغيرة « السعادة » وكانت حزناً من رسالة لم يكملها ، ولاشتملها
على آراء ناضجة يعتقد العالم ستينشneider أنها دونت فى أخريات أيام موسى ، ولكونها
موجهة إلى يوسف بن عقين يرى العالم ربورت أنها تكملتها لما فى كتاب دلالة
الحائرين . أما المؤرخ جرتس^(٢) فيراها من الرسائل المدسوسة عليه ولكن
باخر (Bacher) المتخصص فى علوم اليهود يدلل بأدلة كثيرة على أنها لموسى
ابن ميمون^(٣) .

وقد وضع موسى فى مصر رسالة أرسلها إلى اليهود فى اليمن عن طريق تلميذه
يعقوب بن ثنائيل وقد ضاع نصها العربى وبقيت الترجمة العبرية (אגרת חנוך)
التي وضعها شموئيل بن تبون .

وكان موسى قد عنى بعلوم أخرى لذلك « هذب كتاب الاستكمال لابن
أفلاح الأندلسى فى الهيئة حقق فيه وقد كان فى الأصل تخليطاً ، وهذب كتاب
الاستكمال لابن هود فى علم الرياضة وهو كتاب جليل يحتاج إلى تحقيق طبعه
وأصلحه وقرئ عليه^(٤) » .

(١) تاريخ اليهود للمؤرخ جرتس من الترجمة العبرية ص ٤٠٩ .

(٢) Grätz : Geschichte der Juden. Vol. VI p. 389

(٣) J. Ou. R. vol. IX. p. 270

(٤) تاريخ الحكماء للقفطى ص ٣١٩ .

لأنه لا يصح عليه من جهة أخرى، حرية التمسك بالدرجيات
التي هي من جهة روحانية، كما هي من جهة مادية. بل هي من
جهة مادية من جهة أخرى، كما هي من جهة روحانية.

ثم كثرت بحكم رصفه طرقات في فلسفته،
لمسلمين يضعون لها الهوامس، وحرمانها من أي نوع من الماديات
والكائنات من الألهة والمرادفة للفلسفة عامة.

وكان من أثر ذلك أن أقبل فلاسفة اليهود على مبادئ أرسطو إقبالاً سلباً
أو يكون أثيره من فلاسفة الإغريق أدى إلى أن وضع العالم إبراهيم بن داود^(١)
في سنة ١١٦١ كتاباً عرف باسم الاعتماد الراجح (الاعتناء) أدمج فيه مبادئ
أرسطو والآراء القديمة اليهودية فهدى لك الطريق لمن حاول هذه الطريقة في التوفيق
بين أرسطو والدين الإسرائيليين.

على أن إبراهيم بن داود لم يتمكن من أن يوضح مبادئ أرسطو توصيفاً
كافياً، لذلك يظهر في أسماء شرحه لآراء أرسطو في الحقائق أو في العمارة الإلهية
أو في حلول الروح وفي حرية الإرادة إيهاماً كبيراً، ولم يأت بكثير من المطربات
والآراء الخاصة به كما لم يكسب تلك المتدرة التي امتاز بها موسى بن ميمون في كتابه
دلالة الخائر من الذي أدمج فيه مبادئ أرسطو وطردت فلاسفة المسلمين وصممها
بسمعه الخاصة. ثم ينبغي فيها تحذره من مبادئ أرسطو وطردت فلاسفة المسلمين
وآراء كبار المفكرين من أسماء حادثة. وهو في أسماء المحقق أو الدجال لم يكف
بمطربات من كتب تحسب، بل يصف إليها كثيراً من بحاربه في أحيائه،
ويعطى لكتاباته رونقاً خاصاً به، وقد شوق رجال الدين اليهودي إلى الدرس

(١) وقد عاش بن سنة ١١١٠ — ١١٨٠ وهو المعروف باسم داود.

من ميمون بن إدو حيد — عرف مصداقكم — باسم الكتاب إلى أربعة أنواع — معرمة الله هو الكتاب الذى ذكره — ماله الحكمه — أسبوت موسى بن ميمون العرب — المؤلف بدمج في مصداقه العربيه ألباطاً عاميه من لغة العرب واسماء ومصر — مهابى اليهود على كتاب دلالة الخائزين — سموتيل بن موشى ترجم الكتاب إلى العبريه — ارباب المؤلف إلى الترجمة السويه — اساعمر حريرى يضع ترجمه عاميه للكتاب — اول من علماء المسلمين والأباط في البلدان الاسلاميه الكتاب — انصاره في الكتاب المسحبه الأوربه في القرن الثالث عشر — آير مائيم كتاب دلالة الخائزين في كتابه من فاده المكر في أوربا في عصور مجمله — كتاب دلالة الخائزين بترجمه عبد اليهود — أعداء فلسفه موسى بن ميمون مخرصون مفسس الدومسيفيين على حرق مدوايه — رماء المعارضه والأخبار — السروح الكبيره التى وضعها العبريه على الترجمة السويه — إيمان الصوميين من اليهود على كتاب دلالة الخائزين — موسى بن ميمون عرص عن موشى اسعمر — كتاب دلالة الخائزين بترجمه إلى لغات عربيه شتى — ساجام موبك طبع في العرب الماصى النص العربى لالة الخائزين

إذا كان الكتاب المحبوب الذى ورد في مصفى السراج وتبئية اتورا لا تتجاوز حدود الدين وأدب الدين والتشريع الإسرائيلى فإن كتب موسى بن ميمون اتالب « دلالة الخائزين » تسعل ناحية أخرى من التفكير الإسرائيلى هى الماحية الفلسفيه والمظفمة أو الماحية الإسلاميه العامه التى كانت تسعل بال المفكرين ورجال الفلسفه في ذلك العهد

يعد كتاب دلالة الخائزين دروة التفكير اليهودى الفلسفى فى امرون الوسطى وهو تفكير لا يزال يحجب العقلمة اليهوديه إلى يومنا هذا ومما لاسك فيه أن ظهور التفكير الفلسفى الدينى اليهودى فى امرون الوسطى إنما هو نتيجة لاتصال اليهود بالحضارة الإسلاميه الفلسفيه .

وكانت الفلسفه اليهوديه العربيه تقدم مع تقدم الفلسفه الإسلاميه عامه . كان أول من اتصل بالفلسفه الإسلاميه من اليهود سعادنا الغيورى الذى اعتنق كثيراً من آراء المتكلمين الذين قرأوا فلسفه أفلاطون من تراجم رديئة فى أغلب

من فيودور^(١١) وسليمان بن حميرول المعروف أيضاً في سائر من نحن^(١٢)
 وظهر الأولى سحر اليهود لا زهر الأندلس^(١٣) . رزهم راجد^(١٤)
 راس دود^(١٥) ، وازهم بن عردا^(١٦) . هكناك كتب له دراهم راس يود^(١٧)
 امرايين^(١٨) .

أما الفلسفة اليونانية فكأن يهرم من اسراجهم امره ستان يره من
 الفلاسفة في المذاهب الإسلامية ، وهو متأثر فكل كل سى ، رسطاطيس الذي
 راء رئيس الفلاسفة^(١٩) وبجله إحلالاً عظيماً ويقول : وكل ما قبل أرسطاطابيس
 في جميع الموجود الذي من لدن فلك القمر إلى مركز الأرض هو صحيح بالاريد ،
 ولا يعدل عنه إلا من لم يفهمه أو من تقدمت له آراء تريد المنة عنها أو تموده
 تلك الآراء لا ينكار أمر مشاهد^(٢٠) .

وكان قد درس كتاب الأخلاق لأرسطاطابيس من ترجمة إسحق بن حنين
 كما علم بطرياقه من شروح يواننه مترجمة إلى العربية مثل اسكندر الأفرودسي^(٢١)
 وسيمبانيوس ثامسطيوس (Themistius)^(٢٢) ويحيى الجوى^(٢٣) .

-
- (١) > ١ فصل ٥٩ و > ٣ فصل ٨ .
 (٢) > ٢ فصل ٤٢ .
 (٣) > ١ فصل ٥٢ و فصل ٥٤ .
 (٤) > ١ فصل ٤٥ .
 (٥) > ١ فصل ٥٢ و > ٣ فصل ٣٣ و > ٢ فصل ٩ و فصل ١٤ .
 (٦) > ٣ فصل ٢٠ . (٧) > ١ فصل ٧١ . (٨) > ١ فصل ٥ .
 (٩) > ٢ فصل ٢٢ .
 (١٠) > ١ فصل ٣١ و > ٢ فصل ٣ و فصل ١٥ و فصل ٢٢ ، وقد عاين في أوامر
 القرن الثاني وأوائل القرن الثالث . م .
 (١١) > ١ فصل ٧١ ، وقد عاين في القرن الرابع . م .
 (١٢) > ١ فصل ٧١ ، وقد عاين بمدته الاسكندرية في النصف الأول من القرن
 السابع . م . وهو المعروف عند العربيين اسم Jean Philopone .

الفلسفي مما استعمله في سرح آيات الكتاب المقدس ونصوص المسما والتهود لذلك أصبح كتابه دلالة الحائرين على مر الزمان الكتاب الذي يتهاوت عليه الناس كما بهافت على التهود نفسه على الرغم من النظريات المعادية لأسس الإيمان التي يستعمل عليها الكتاب .

وقد أصبح دلالة الحائرين مصدر الدراسة المنطقية للتوحيد الإسرائيلي .

ومما لا شك فيه أنه لو نشر موسى بن ميمون كتاب دلالة الحائرين قبل أن ينشر كتابيه عن تفسير المشنا والتشريع الإسرائيلي لما كان له تلك الشهرة بين اليهود ، ولما كان لنظرياته التي أدخلها على التفكير الديني أدنى أثر ، ولولا شهرته رئيساً دينياً ما قبل الرأي العام اليهودي كتابه دلالة الحائرين . وربما كان أمره ينهى بالنسبان^(١) .

وكان السبب المباشر في نشر كتابه دلالة الحائرين إلحاح تلميذه يوسف بن عقنين بعد أن سافر إلى الدبار الشامية والعراقية فدون موسى من سنة ١١٨٦ إلى سنة ١١٩٠ لتلميذه هذا الكتاب ، وأرسله إليه أبوباً وأسفاراً ، كتبه إليه باللغة العرسة بالقلم العبري كما كان يدون أكثر مؤلفاته العربية ، وكانت هذه عادة مؤلفة عند أغلب علماء اليهود بالأندلس في القرون الوسطى .

وقد اعتمد موسى بن ميمون في أثناء تأليف كتابه على المراجع اليهودية المدونة بالعبرية والعربية ، ومع أنه لم يسرد أسماء المؤلفين إلا في أحوال نادرة . فإن نظراتهم تتكرر في كثير من فصولها إذ يسرد آراء سعديا الفيومي^(٢) ونحيا

(١) راجع مقاله . *הגותו של רמב"ם לעולם אחד* عام (٦٦٨ ٦٦٩) في مجلة *השקפה* ١٥ >

(٢) دلالة الحائرين ج ١ فصل ٦٥ . > ٢ فصل ٦٣ ، > ٣ فصل ١٧ .

العموم ذلك كان له المصادم بالمسلمة العربية يسر أن يفهم في سيجس كرح من
أخبار اليهود في العمرون الوسطى ، وذلك تسيح له من دعيه سده بن بتر من
ابن نمون من رحم دلالة الخاثر بن إلى مصرية إذ نور له ر صبح سبب الأبرش
مصنفات أرسطاطاليس إلا عن طريق شروحه الإسكندر .
ابن رشد . أما ما ذكرته عن كتابي التماحه وريت الذهب فيهما من مدونات
التي تشتمل على الحزعبلات والأناطيل وهما مدموسان على رئيس ، أما ما متصل
بكتاب الحكمة الإلهية للرازي فليس فيه فائدة ما لأن صاحبه لم يكن إلا ضيماً .
وكذلك أقول عما كتبه إسحق الإسرائيلي فإنه اعتمد على الحيال والظن والباطل
لأنه أيضاً طبيب ليس غير ، وما دونه يوسف الصديق لم أطاع عايد ولكن عرفت
يوسف في الأندلس وقوراً عظيماً ، وعلى العموم آفت نظرك إلى أن لا نجهد
نفسك في كتب المنطق ولا تعن إلا بما كتبه أبو نصر الفارابي لأنها كابر النقي ،
وبخاصة مصنفه مبادئ الموجودات ، فإنها تؤدي إلى حصافة العقل لأن أبا نصر
كان حكيماً فيلسوفاً كبيراً ومصنفاته صحيحة للعاقل وترسد إلى سبيل الحق من
يبعث عن الحكمة .

أما مدونات أرسطاطاليس فهي كالجذور تعد أساساً لجميع مدونات الحكمة
وهي لا تفهم إلا بعمونة مؤلفات الإسكندر أو نامسطيوس أو عن طريق شروح
ابن رشد .

أما مصنفات بندقلوس وبثاغورس وهرمس وفورفور يوس فاشتمل على
المذاهب الفلاسفية القديمة التي لا تصاح لأن يضع الإنسان زمنه من أجلها ،
ونظريات أفلاطون أستاذ أرسطاطاليس في مدونات عميقة وتنطق بالحكمة وفيها

وكذلك وصلت إليه نظريات أرسطاطاليس بوساطة المصنفات العربية الإسلامية مثل كتب الغزالي^(١) وابن باجه أبو بكر بن الصائغ^(٢) وابن طفيل^(٣) وثابت بن قرة^(٤) والقبيصى^(٥) وابن أفلاح الإشبيلي^(٦) ومحمد بن زكريا أبو بكر الرازى^(٧) والفرعاني^(٨) ومحمد بن سنان البنانى الحرانى^(٩) والغاراني^(١٠) والمتكلمين^(١١)، وكذلك أدمج في دلالة الحائرين بعض الآراء المظلمة^(١٢) وجالينوس^(١٣) اليونانيين .

وكذلك ورد في هذا الكتاب بحث مفصل في منزلة المعتزلة والأشعرية والمتكلمين^(١٤) مما يدل على أنه درس المذاهب الإسلامية دراسة وافية ، وعلى

-
- (١) راجع هامس الترجمة المرنسيه لدلالة الحائرين التي وضعها العالم مونك د ١ ص ٢٠٨ ، ٢٤٥ ، ٣٨٣ ، ٣٩٢ .
- (٢) د ١ ص ٢٧٨ ، ٢٣٤ و د ٢ ص ٨٢ ، ١٨٥ ، ٢٨٦ و د ٣ ص ٢٢٢ و ٢٣٨ .
- (٣) د ١ ص ١٢ ، ٣٥٨ . (٤) د ٢ ص ١٨٩ .
- (٥) د ٢ ص ١٨٧ ، ١٩١ ، د ٣ ص ١٠٠ .
- (٦) د ٢ ص ٨١ . (٧) د ٣ ص ٦٦ — ٦٩ .
- (٨) د ٣ ص ٩٨ — ١٠٠ .
- (٩) د ٢ ص ٨١ .
- (١٠) د ١ ص ١٩٣ — ١٩٥ ، ١٩٧ ، ٤٠٤ ، ٤٣٨ و د ٢ ص ١٢٧ ، ١٣٩ ، ١٥٩ و د ٣ ص ١٣٩ .
- (١١) د ١ ص ٥ ، ١٨٥ ، ٣١٣ — ٣١٦ ، ٣٣٦ — ٣٥٦ ، ٣٧٥ — ٤٥٩ و د ٢ ص ١١٨ ، ١٢٨ و د ٣ ص ٥٨ — ٥٩ .
- (١٢) د ١ فصل ٧٢ و د ٢ فصل ١٣ و د ٣ فصل ١٢ .
- (١٣) د ١ فصل ٧٢ و د ٢ فصل ١٣ و د ٣ فصل ١٢ .
- (١٤) راجع المصادر الى اعمد علمها موسى بن ممدون في آرائه الفلسفية الى وردت في جمع مصنفاته كساب :

Louis - Germain Lévy : Mamonide. Paris. 1932. Chapitre II : Sources de Maimonide. p. 28 — 48.

والمقالة : Philipp Bloch : Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh : Nebuchim في مجموعه جوتمان د ١ ص ١٣ — ٦٢ .

بما دل ذلك لك ، ولقد قدر الله " (سرق روحهم من حياهم)
 تلك الاحتمالات عزيمة كانت . قد قوت . روحا كنى
 ولأمة المالك وقايل ما هم . وحمهم
 فأولاً وأنت سالم . . . (١)

ولم يفصد موسى مخدعه هذا الجمهور أو متدين
 عه ويتمنع من التعرض له كما يمنع الطفل عن تناول
 الأثقال » (٢) ، بل كان نصب أعينه « الجماعة من الذين أخذوا أنفسهم بالكل
 الإنسانى وإزالة الأوهام السابقة » (٣) ، وهو « ما ألف الكتاب إلا لمن تفلسف
 وعرف ما قد بان من أمر النفس وجميع قواها » (٤) . كما لم يقصد به « تمهيم
 جهلته للجمهور ولا تعليم من لم ينظر إلا فى علم الشريعة . بل وضع لمن هو كامل
 فى دينه وخلقه ونظر فى علوم الفلسفة وعلمها بها ، وجذبه العقل الإنسانى وفاده
 ليحلله فى محله . . . (٥)

أما عرضه من تأليف دلالة الحائرين فإنه يقول : ما كان الغرض نقل
 كتب الفلاسفة . . . (٦) وما كان قصدى أن أولف شيئاً فى علم الطبيعة أو أن
 أخلص معانى العالم الإلهى على بعض المذاهب أو أبرهن على ما يبرهن عليه منها ، وما
 كان قصدى أن أخلص أو أقتضب هيئة الأفلاك ولا أن أخبر بعددها إذا الكتب
 المؤلفة فى جميع ذلك كافية ، وإذا لم تكن كافية فى غرض من الأغراض ، فليس
 الذى أقوله أنا فى ذلك الغرض أحسن من كل ما قيل ، وإنما كان الغرض

(١) دلالة الحائرين ١ صدر الجزء الأول .

(٢) ١ فصل ٣٤ .

(٣) ١ فصل ٦ . (٤) ١ فصل ٦٨ .

(٥) ١ صدر الجزء الأول . (٦) ٢ صدر الجزء الثانى .

لرجل المتغف غنية عن غيرها ، وكذلك تغى مؤلفات أرسطاطاليس عما دون
قلمها وعلمه غاية ما انتهت إليه المعرفة البشرية ، وما عدا هؤلاء فأناس وصلوا إلى
المعرفة عن طريق المييص الالهى وارتقوا إلى مرتبة النبوة تلك المرة التى ليس
فوقها مرة . أما مؤلفات على بن سينا فمع اشتغالها على جودة التدقيق ودق
التحصيل ليست مثل كتب أبى نصر الغارابى ، وهى أيضاً من المدونات الحدية
التي تؤهل الإنسان للبحث بالإمعان فى دقائقها ^(١) .

ويقول موسى بن ميمون فى مقدمة كتابه إلى تلميذه يوسف بن عمنين :
أيها التلميذ العزيز ، لما مات بين يديّ وقصدت إلى من أفاضى البلاد للفراة على
عظم شأنك عندى لشدة حرصك على الطلب ، ولما رأيت فى أشعارك ومناماتك
التي وصلتني وأنت مقيم بالإسكندرية من شدة الاشتياق للأمور النظرية ،
وقبل أن أمتحن تصورك قلت : لعل شوقه أقوى من إدراكه ، فلما قرأت على
ما قرأته من علم الهيئة وما تقدم لك مما لا بد منه زدت بك غبطة لجودة ذهنك
وسرعة تصورك . ورأيت شوقك للتعليم عظيماً ، فتركنك للارتياض فيه لعل
بمالك ، فلما قرأت على ما قد قرأته من صناعة المنطق تعلقت آمالى بك ورأيك
أهلاً لأن نكشف لك أسرار الكسب النبوية حتى نطلع منها على ما ينبغي
أن يطلع عليه الكاملون ، فأخذت ألوح لك تلويحات وأسیر لك بإسارات
فراينك تطالب منى الازدياد وسمنى أن أئين أشیاء من الأمور الإلهية ، وأن
أخبرك بمقاصد المنكمين وطرائقهم ... وأمرک أن نأخذ الأشياء بترتيب قصداً
أن ينصح لك الحق بطرقه ، لا أن يقع اليقين بالعرض ولم أمتنع طول اجتماعك
بى إذا ما ذكر نص من نصوص الحكماء فيه تنبيه على معنى غريب — من

(١) راجع مقدمة الأثرية في ج ٢ ص ٢٨ b — ٢٩ a .

هذه المفالة أن أتبين مشككة الشريعة وأظهر حماق واطمها التي هي أعلى من أفهام الجمهور ، فلدات ينبغي لك إذا رأيتني أتكلم في إنبات العفول المفارقة وى عندها أو في عدد الأفلاك . وى أسباب حركاتها أو في تحقيق معنى المده والصورة أو في معنى الفيض الإلهي وبحو هذه المعاني ، فلا نطن أو يخطر ببالك أنى إنما قصدت لتحقيق ذلك المعنى الفلسفى فقط . إذ تلك المعانى قد بسطت في كتب كثيرة وبرهن على صحة أكثرها ، بل إنما أقصد لذكر ما يبين مشككة من مشكلات الشريعة فأفهمها وأحل عُقداً كثيرة بمعرفه ذلك المعنى الذى أُلخصه ... (١)

والهدف الأسمى الذى يرمى إليه موسى بن ميمون هو أن يلقى أسة من أنوار الفلسفة والمنطق والعقل على الإيمان والشعور « العقل الفاض علينا هو الصلة بيننا وبين الله تعالى » (٢) ، وهو يقصد إلى التوفيق بين الدين والفلسفة « الحكمة المقولة بإطلاق في كل موضوع هي الغاية ، هي إدراكه تعالى » (٣) ، كما يقصد إلى التوفيق بين موسى كلم الله وأرسطاطاليس رعم الفلاسفة حتى ينظر العالم إلى الدين عن طريق المنطق والعقل وحتى لا يطالب الحق والعلم في أفق الدين وحده بل في ميدان الفلسفة أيضاً ، وقد رفع بذلك الفاسفة والفلاسفة إلى مصف واحد مع الدين وكبار مفكرى الدين .

ويقع الكتاب في ثلاثة أجزاء تشمل كل جزء منها على فصول وكل فصل على موضوعات كثيرة ، وعلى الرغم من كبر حجم الكتاب وتنوع موضوعاته فإن ما ورد فيه من النظريات يتدرج ندرجاً منطقياً محكماً من قصية إلى أخرى فكانها جميعها سلسلة واحدة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً .

وتبين نأحر ما ليست مسيطرة لا ذات صريح ، من لأحر أمه
يست مضمّنة ، فمبين ذلك الاسان زهر الأخير الكمال ، من
على ما هي عليه بهذه الصفات السلبية ، وكما ، من من
من خشب مخوف مستنظّل ، وآلف من أحمر ، من
ما المتقدمون الذين مثلنا مهم فكل واحد منهم أمد ، من تصور سلبية من
الذي بعده حتى أن الأول في مثلما لا يعلم غير مجرد الإسمه من فكريا ، من بك
صفات السلب من معرفة الله تعالى وإدراكه فاحرص كل الحرص على أن تحيط
صفات سلبية شتى بالبرهان لا أن تسلب بالقول فقط ؛ فإنه كلما تبين لك بالبرهان
سلبُ شيء مظنون له تعالى كنت قد قربت منه درجة بلا شك . وبهذه
الجهة صار قوم مقرر بين منه جدًا وآخرون في غاية المعد ؛ لا قرب مكان فيقرب
منه ويبعد كما يظن عريان البصائر . وأما وصفه تعالى بالإيجابيات ففيه خطر عظيم
لأنه قد تبرهن أن كل ما عسى أن نظنه كمالاً ولو كان ذلك الكمال ثابتاً له على
رأى من يقول بالصفات فإنه ليس من نوع الكمال الذي نظنه بل هو مقول
بالاشتراك فقط على ما بيننا ، فبالضرورة تخرج لمعنى السلب لأنك إذا قلت عالم ، يعلم
واحد بذلك العلم غير المتغير ولا يعلم الذي يعلم الأمور الكثيرة المتغيرة الدائمة المتجدد
من غير أن يتجدد له علم ، وعلمه بالشئ قبل كونه وبعده حصوله موحود وبعده
عدمه من الوجود علم واحد لا تغير فيه ، فقد صرحت بأنه عالم يعلم ليس مثل علمنا ،
وكذلك يلزم أنه موجود وليس بمعنى الوجود فينا فقد أتيت بالسوالب ضرورة فلم
تحصل على تحقيق صفة ذاتية لكن حصلت على التكثير وإن قلت إن الله
تعالى موضوع لا تحمّل عليه محمولات يكون عاية إدراكنا بهذه العقيدة الشرك
لا غير لأن كل موضوع ذو محمولات بلا شك وهو اثنان بالحد وإن كان واحداً

الصفة على جزئها وإما أن تكون لها أعراض فندل الحمة أيضاً عليها فلا صفة
 إيجاب بوجه من الوجوه ، أما صفات النفي فهي التي ينبغي أن تستعمل لإرشاد
 الذهن لما ينبغي أن يعتقد فيه تعالى لأنها لا يالحق من جهتها تكثير بوجه وهي
 ترشد الذهن لغاية ما يمكن الإنسان أن يدركه منه تعالى ... وكيف تكون حال
 عقولنا إذا رامت إدراك الباري عن المادة البسيطة غاية البساطة ، الواجب الوجود
 الذي لا علة له ولا يلحتمه معنى زائد على ذاته الكاملة التي معنى كمالها سلب
 النقائص عنها ، وأن نسبته للعالم نسبة الربان للسفينة وليست هذه أيضاً نسبته
 حقيقية ولا شبةً صحيحاً بل هي لإرشاد الذهن إلى أنه تعالى مدبر الموجودات ،
 والمعنى أنه يمددها ويحرز نظامها فسبحان من إذا لاحظت العقول ذاته عاد إدراكها
 تقصيراً ، وإذا لاحظت صدور أفعاله عن إرادته عاد علمها جهلاً ، وإذا رامت
 الألسن تعظيمه بأوصاف عادت كل بلاغة عيباً وتقصيراً ^(١) .

ولكي يتمكن الإنسان من إدراك الله على الطريقة السلبية يضرب لنا
 المؤلف مثلاً رائعاً يقول فيه : أريد أن أمثل لك أمثالاً في هذا الفصل تزداد به
 تصوراً لوجوب تعدد صفاته السوالب وتزداد بها نفوراً من اعتقاد صفات إيجاب
 له تعالى ، تصور أن إنساناً تحقق أن السفينة موجودة ولكنه لا يعلم على أي شيء
 يقع هذا الاسم ، أيقع على جوهر أو على عرض ، ثم تبين لشخص آخر أنها ليست
 بعرض ، ثم تبين لآخر أنها ليست بمتعدن ، ثم تبين لآخر أنها ليست بحيوان ، ثم
 تبين لآخر أنها ليست بنبات متصل بالأرض ، ثم تبين لآخر أنها ليست بجسم
 واحد متصل اتصالاً طبيعياً ، ثم تبين لآخر أنها ليست ذات شكل بسيط كالألواح
 والأبواب ، ثم تبين لآخر أنها ليست كرة ، وتبين لآخر أنها ليست مخروطية :

على العموم فإن الاسم لا يسمي شيئا من ذاته بل يسمي به غيره
في الذات له سبحانه وتعالى ، على أنه لا يسمي ذاته بل يسمي به غيره
في سائر الأسماء وليس بحدوده بل يسمي به غيره
ولا علمه سبحانه علم من له علم غيره ، وأن سائر الأسماء
والأفلاك فقط بل موع الوجود ، أعني أن يمرر عنه كمن يسمي به غيره
أو قدرتها وقدرته مختلف بالأكثر الأقل والأسهل والأعسر
إذ القوى والصعيف من شأنهما بالموع ضرورة ويجمعهما حد واحد . وكذلك كل
نسبة إنما تكون بين شيئين من نوع واحد . . . وهذا العذر يكفي الصغار والجهول
في إقرار أذهابهم على أن شئ موجوداً كاهلاً لا حسم ولا قوة حسانية له ، هو
الله الذي لا يلحظه شائبة من شوائب النفس ولا يحققه افعال لذلك كان نفي
التجسيم ورفع الشبهة والانفعالات عنه مما ينبغي التصريح به . . . لأنه لا توجد إلا
رفع الجسمانية ، إذ الجسم ليس بواحد بل مركب من مادة وصورة ، وهو أيضا
منقسم قابل التجزئة . . . » (١)

أما أسماءه الحسنى التي وردت في الكتب المبجلة فهي « مشتقة من الأفعال
للإرشاد إلى كماله لا غير » ، فهي أسماء معظمة « تدل باستراك لكونها مشتقة من
أفعال يوجد مثلها عندنا . . . وقد توهم الناس صفات متعددة له كنعقد الأفعال
التي اشتقت منها . وهي أسماء وضعت بحسب الأفعال الموجودة في العالم ، أما إذا
اعتبرنا ذاته مجرداً عن كل فعل ، فلا يكون له اسم مشتق وحه ، بل اسم واحد
مرتجل للدلالة على ذاته » (٢)

لهذه المناسبة يندد موسى بن ميمون عن يستعمل الأسماء الحسنى في التثائم

بالوجود لأن معنى الموضوع سير معنى المحمول عليه والذي يوجب له ص
لا يعلم شيئاً غير مجرد الاسم . أما الشيء الذي تخيل أنه وقع عليه هذا الاسم فهو
... غير موجود بل مخترع كاذب فكأنه أوقع هذا الاسم على معنى معلوم إذ
لبس في الوجود شيء هو كذا ، ومثال ذلك أن يكون الإنسان قد سمع باسم الفيل
وعلم أنه حيوان وطالب أن يعرف شكله وحقيقته فقال له الصال أو المصل هو حيوان
دو رجل واحدة وثلاثة أحنحة مقيم في أعماق البحر جسمه سفاف وله وح
عريض مثل وجه الإنسان وصورته وشكله وهو يتكلم مثل الإنسان وارة يطير في
الهواء وتارة يسبح كالسمك فإني لا أقول إن هذا قد تصور الفيل على خلاف ما هو
عليه وأنه مقصر في صورة الفيل بل أقول إن هذا الشيء الذي تخيله بهذه الصفة
مخترع كاذب وليس في الوجود شيء هكذا بل هذا شيء معدوم أوقع عليه اسم
شيء موجود مثل غنقاء مغرب والفرس الإنساني ومحو ذلك من الصور الخيالية
التي أوقع عليها اسم شيء من الموجودات . أما اسم واحد أو اسم مركب فالأمر هنا
سواء ؛ وذلك أن الله جل ثناؤه موجود بل هو واجب الوجود بالبرهان ويلزم من
وجوب الوجود البساطة المحضة ، وأما أن تلك الدات البسيطة الواجبة الوجود هي
ذات صفات ومعان أخرى تلحقها بها فقد وقفنا تلك الاسمية على عدم محص ،
فتأمل كيف خطر في إيجاب الصفات له ! فالذي ينبغي أن يعتقد فيما جاء من
الصفات في كتاب التنزيل أو كتاب الأنبياء أمها كلها للإرشاد لكمله تعالى ،
أو صفة أفعال صادرة عنه (١) وكل ما نزع من الصفات كمالاً هو نقص
في حقه تعالى إذا كان من نوع ما عندنا ، وقد أوردنا سليمان عليه السلام في هذا
المعنى بما فيه الكفاية إذ قال إن الله في السماء وأنت على الأرض لذلك وح
أن يكون كلامك قليلاً (٢)

أما ذكره التوراة بن س ١٦ ص ١٠٠ - الآية السادسة لله
 مفوضة عليها وهي مكنونة بإصبع الله (١) فبما صح موسى بن ر - رحمه الله ص يبي
 لا صناعي لأن كل الأمور الطبيعية من صنع الله لا يبيجة سبحانه ويخص إرادته (٢)
 ويشرح المؤلف سبب الكون والحركة لله وعلاقتها بكل ما اندح في ستة أيام من
 خلق الكون على هذا النحو « إن كل يوم من الأيام الستة كانت تحدث حوادث
 خارجة عن هذه الطبيعة المستقرة الموجودة الآن في الوجود بمكانه . وفي اليوم
 السابع استمر الأمر واستقر على ما هو عليه إلى الآن (٣)

كان يحق لموسى بن ميمون أن يختم بهذا الفصل الجزء الأول من كتاب
 دلالة الحائرين ، ولكنه أراد على ما يظهر ألا ينتهي هذا الجزء دون أن يشير إلى
 مذاهب الفرق الإسلامية مثل المتكلمين والاعتزلة والأشعرية ، ويبين ما بينها
 وبين المذاهب اليهودية من الفرق في التوحيد ، لذلك وضع الفصول الأخرى إلى
 نهاية الجزء الأول في هذه الموضوعات ، وهو يبدأ بمعلومات عامة لأرسطو وبعض
 الفلاسفة الذين يراهم موسى بن ميمون أصحاب مذهب أرسطاطاليس من فلاسفة
 المسلمين . ثم ينتقل إلى التفاصيل التي يناقش فيها الفرق الإسلامية مناقشة عميقة
 دقيقة لم تنته مع نهاية الجزء الأول ، بل يرجع إليها في مناسبات شتى في الجزء
 الثاني والثالث .

ونظراً لأن موسى كان يدون نظرياته العربية بحروف عبرية رأينا علماء
 المسلمين لم يوجهوا أية عناية إليها .

يقول موسى بن ميمون : الفلاسفة يسمون الله تعالى العلة الأولى والمتكلمون

(١) سفر الخروج فصل ٣٢ آية ١٦ .

(٢) ح ١ فصل ٦٦ . (٣) ح ١ فصل ٦٧ .

(תהלים) لتصليل العقول الساذجة فيقول : ولا يخطر بخاطرك هديان كتان التأم وما تسمعه منهم أو تجده في كتبهم السخيفة من أسماء يلقونها لا تبدل على معنى بوجه ويسمونها أسماء معظمة لله تعالى ويزعمون أنها أهل اسكلّ تقديس وطهارة وأنها تفعل العجائب ، كل هذه الأشياء أخبار لا يابق بإنسان كامل أن يسمعه فكيف أن يعتقدها...^(١)

ومن المعروف أن التيمة أو التعويذة لعبت دوراً خطيراً في القرون الوسطى لا في الجماهير فحسب بل في أندية الخاصة من العلماء والفقهاء والملوك أيضاً وقد شغلت عند اليهود مكاناً لا بأس به في أدب التصوف ، وقد قال موسى : « إن الأشرار والجهال وجدوا نصوص التأم فأتسع لهم الكذب . . . ثم انتقلت تلك الكتب لأيدي الأبحار الورعين البله الذين ليس عندهم ميزان يعرفون به الحق من الباطل فكتموها ووجدت في تركتهم فظن بها الصحة ، وبالجملة فإن الأله يعتقد كل شيء^(٢) .

وكذلك يتعرض إلى تعريف بعض التعبيرات أمثال : « كلمة الله » « الألواح التي كتبها الله » ، « الحركة والسكون المنسوبة لله » ، وقد نفي صفة الكلام عن الله فقال : إن القصد من وصف الله بالكلام مثل وصفه بالأفعال كلها الشبيهة بأفعالنا فأرشدت الأذهان إلى أن ثمَّ علماً إلهياً يدركه النبيون بأن الله كلمهم حتى نعلم أن هذه المعاني التي يوصونها لنا من قبل الله هي ليست من مجرد فكريتهم ورويتهم . . .^(٣)

(١) ج ١ نهاية فصل ٦١ .

(٢) ج ١ فصل ٦٢ ، وقد أظهر موسى في ظروف ستي اثبتنازه من استعمال التأم (راجع קובץ אמרות הרמבם ج ١ ص ٣ وج ٢ ص ١٥ وكتاب مثالي التوراة הוצאת מוסד

מנדל (٤ ، ٥) . (٣) ج ١ فصل ٦٥ .

وفي هذا العمل أتيين لك على أى جهة، فينبى فيه تعالى به الفاعل وهو صورة العالم وهو غايته أيضاً . ولا تشغل ذهنك هنا بمسئله احداثه بالعلم أو زعمه به عن رأيهم لأنه سيقع فى ذلك كلام كثير لا تائق بهذا الغرض وإنما الغرض هنا كونه تعالى فاعلاً لجزئيات الأفعال الواقعة فى العالم كمنه فاعل العالم بأسره . وقد تبين فى العلم الطبيعى أن هذه الأنواع الأربعة من الأسباب ينبغى أن يطالب لكل سبب منها سبب أيضاً فيوجد لشيء المتكئون هذه الأسباب الأربعة القريبة منه وتوجد لتلك أيضاً أسباب وللأسباب أسباب إلى أن ينتهى للأسباب الأولى مثل أن هذا الشيء هو المفعول وفاعله هو كذا ، ولذلك الفاعل فاعل ، ولا يزال ذلك إلى أن يحل إلى محرك أول هو الفاعل بالحقيقة لهذه المتوسطات كلها ، وذلك أنه إذا كان حرف ألف يحركه حرف باء وباء يحركه جيم وجيم يحركه دال ودال يحركه هاء ، وهكذا إلى ما لا نهاية فلنتقف عند الهاء مثلاً فلا شك أن الهاء هو المحرك للألف والباء والجيم والدال ، وبهذه الجهة ينسب كل فعل فى الوجود لله ولو فعله من فعله من الفاعلين القريبين فهو السبب الأبعد من جهة كونه فاعلاً ، وكذلك الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة نجد إذا تتبعناها أنها لا بد أن تتقدمها صورة أخرى تنهى هذه المادة لقبول هذه الصورة وتلك الصورة الثانية تتقدمها أيضاً أخرى حتى تنتهى للصورة الأخيرة التى هى ضرورية فى وجود هذه الصور القريبة ، وتلك الصورة الأخيرة فى جميع الوجود هى الله تعالى . ولا تظن أن قولنا فيه إنه الصورة الأخيرة لجميع العالم أنها إشارة للصورة الأخيرة التى يقول أرسطو عنها فيما بعد الطبيعة إنها غير كائنة ولا فاسدة لأن تلك الصورة المذكورة هناك طبيعية لا عقل مفارق إذ ليس قولنا عنه تعالى إنه صورة العالم الأخيرة على مثال كون الصورة ذات المادة صورة لتلك المادة حتى يكون هو تعالى صورة لجسم ليس على هذه

يهربون من تسمية الله بالعلة الأولى والسبب الأول : وهؤلاء المشهورون بالتكلمين يهربون من هذه التسمية ويسمونه الفاعل ، ويظنون أن هناك فرقاً عظيماً بين سبب وعلة من جانب وبين فاعل من جانب آخر ، لأنهم قالوا : إن قلنا إنه علة لزم وجود المعلول وهذا يؤدي إلى قدم العالم وأن العالم له على جهة اللزوم ، وإن قلنا فاعل فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه لأن الفاعل قد يتقدم فعله ، وهذا قول من لا يفرق بين ما بالقوة وبين ما بالفعل . والذي نعلمه أنه لا فرق بين قولك علة أو فاعل في هذا المعنى ، وذلك أنك إذا أخذت العلة أيضاً بالقوة فهي تتقدم معلولها بالزمان . أما إذا كانت علة بالفعل فإن معلولها موجود بالعقل ضرورة ، وكذلك متى أخذت الفاعل فاعلاً بالفعل فإنه يلزم وجود مفعوله ضرورة لأن البناء قبل أن يبنى بيتاً ليس ببناء بالفعل لكنه بناء بالقوة كما أن مادة ذلك البيت قبل أن يبنى بيت بالقوة فعند ما يبنى بناء بالفعل يلزم وجود شيء مبني حينئذ ضرورة فما ربحنا شيئاً في تفضيل اسمية فاعل على اسمية علة ، وسبب القصد هنا إنما هو التسوية بين هذين الاسمين ، وأنه كما نسميه فاعلاً وإن كان مفعوله معدوماً إذ لا مانع ولا عائق له عن أن يفعل متى شاء ، كذلك يجوز أن نسميه علة وسبباً بهذا المعنى بعينه ، وإن كان المعلول معدوماً ، والذي دعا الفلاسفة لتسميته تعالى علة وسبباً ولم يسموه فاعلاً لم يكن من أجل رأيهم المشهور في قدم العالم بل هو من أجل معانٍ أخرى بينت في العلم الطبيعي ، وهي وجود الأسباب لكل ماله سبب وأنها أربعة : المادة والصورة والفاعل والغاية ، وأن منها قريبة وأن منها بعيدة ، وكل واحدة من هذه الأربع تسمى سبباً وعلة . ومن آرائهم التي لا أخالفها أن الله عز وجل هو الفاعل وهو الصورة وهو الغاية فذلك قالوا إنه تعالى سبب وعلة ليعمموا هذه الثلاثة الأسباب ، وهو أن يكون هو فاعل العالم وصورته وغايته ،

وعاية النكل أيضاً التشبه بكجالة حسب المصريح ، غير ، سوى رسيه الى عرش ذاته ،
فهذا قيل فيه إنه عاية الغايات . وقد بيّس على آية . به نبل نبيه هل ، إنه فاعل
وصورة وعاية . ولذلك سموه سباً ولم نسموه فاعلاً فنط . واعلم أن بعض أهل
النظر من هؤلاء المتكلمين انتهى بهم الجهل والتجاسر إلى أن قالوا إنه لو قدر عدم
البارى لما لزم عدم هذا الشيء الذى أوجده البارى يعنى العالم : إذ لا يلزم أن
يفسد المفعول إذا عدم الفاعل بعد أن فعله ، والذى ذكروه صحيح لو كان فاعلاً
فقط ، ولم يكن ذلك الشيء المفعول محتاجاً إليه فى استمداد بقاءه كما أنه إذا مات
التجار لا تفسد الحزاة لأنه لا يمدّها بالبقاء . أما كونه تعالى صورة العالم أيضاً يمدّه
بالبقاء والدوام ، فمحال أن يذهب الممدّ ويبقى المستمد الذى لا بقاء له إلا بما
يستمدّه ، فهذا قدر ما أوجب القول بأنه فاعل فقط لا عاية ولا صورة من الوهم^(١)

ثم يقول عن المتكلمين والمعتزلة والأشعرية ما يأتى : أعلم أن كل ما فاله
المعتزلة والأشعرية إنما هو آراء مبنية على مقدمات مأخوذة من كتب اليونان
والسريان الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقوالهم ، وكان سبب ذلك
أنه لما عمت الملة النصرانية بين الملل وكانت آراء الفلاسفة شائعة فى تلك الملل ،
ومنهم نشأت الفلسفة ونشأ ملوك يحمون الدين . رأى علماء تلك العصور من
اليونان والسريان أن هذه دعاوى تنقضها الآراء الفلاسفية نقضاً عظيماً ، فنشأ
فيهم علم الكلام وابتدأوا يثبتون مقدمات نافعة لهم فى اعتقادهم ، ويردّون على
تلك الآراء التى تهدّد قواعد شريعتهم ، فلما جاءت ملة الإسلام ونقلت إليهم
كتب الفلاسفة نقلت إليهم أيضاً تلك الردود التى ألّفت على كتب الفلاسفة ،
فوجدوا كلام يحىي النحوى وابن عدى وغيرهما فى هذه المعانى ، فتمسكوا بها

الجهة بل إن كل موجود دى صورة إنما هو ما هو بصورته وإذا فسدت صورته
فسد كونه وبطل كذلك مثل هذه النسبة بعينها نسبة الإله إلى مبادئ الوجود
البعيدة ، لأن وجود البارى هو سبب لكل موجود وهو بمدّ بقاؤه بالمعنى الذى
يكفى عنه بالفيض ، فلو قدر عدم البارى لعدم الوجود كله وبطأت ماهية الأسباب
البعيدة منه والمسببات الأخيرة وما بينها فهو له إذاً بمنزلة الصورة للشئ الذى له
صورة والذى بها هو ما هو ، وبالصورة تثبت حقيقته وماهيته ، فكذلك نسبة
الإله للعالم ، وبهذه الجهة قيل فيه إنه الصورة الأخيرة وإنه صورة الصور ، أى أنه
سبب وجود كل صورة فى العالم وقوامها مستند أخيراً إليه وبه قوامها ، كما أن الأشياء
ذات الصور قائمة بصورها ومن أجل هذا المعنى سُمى فى لغتنا حياة العالم
(הַחַיָּוִת) وهكذا أيضاً الأمر فى كل غاية ، فإن الشئ الذى له غاية لك
أن تطلب لتلك الغاية غاية ، فإن قلت مثلاً : إن الكرسي مادته الخشب وفاعله
النجار وصورته الترتيب على الشكل الفلانى وغايته الجلوس عليه ، فلك أن تسأل
وما غاية الجلوس على الكرسي ؟ فيقال : ليرتفع الجالس عليه ويعلو عن الأرض .
فتسأل أيضاً وتقول : وما غاية الارتفاع عن الأرض ؟ فتجيب ليُعظم الجالس فى عين
من يراه . فتسأل وما غاية عظّمته عند من يراه ؟ فتجيب ليخاف ويرهب . فتسأل
وتقول : وما غاية كونه يخاف ، فتجيب ليمثل أمره فتطاب : وما غاية الامتثال
لأمره ؟ فتجيب لينع أذية الناس بعضهم عن بعض . فتطلب أيضاً غاية ذلك فتجيب
ليدوم وجودهم منتظماً ، وهكذا يلزم دائماً فى كل غاية حدّانة إلى أن ينتهى الأمر
لمجرد إرادته تعالى حتى يكون الجواب أخيراً كذا أراد الله تعالى أو لمقتضى
حكّمته على رأى آخرين ، وحتى يكون الجواب أخيراً هكذا اقتضت حكّمته ،
ولهذا تنتهى كل غاية إلى إرادته وحكّمته لأنه تعالى الغاية الأخيرة لكل شئ ،

الشرعية . لأن المتقدمين ربه فصوروا ذلك برؤوس شراسيرهم ، فلو أنهم لا يعرفون
والتشكيك فيما ظنوه برهانا ، والقائلون بهذا الأمر لا بد من برهان لا بدوا منه
ليس الأمر كما ظنوا بل إنما تعب المتقدمون في إثبات ما يرام إنسانه وفي إبطال
ما يرام إبطاله من أجل ما يقول منه من المساد في رأى الذى يرام نصحيته له
بعد مائة مقدمة ، فحسم أولئك الأقدمون من المتكلمين الداء من أصله . وجعله
القول من الأمر كما يقوله ثامسيثيوس أن ليس الوجود تابعا لآراء بل الآراء
الصحيحة تابعة للوجود ، فلما نظرت في كتب هؤلاء المتكلمين حسب ما تيسر
لى كما نظرت في كتب الفلاسفة أيضا وفق طائفتى وجدت طريق المتكلمين كلها
طريقا واحدة بالنوع وإن اختلفت أصنافها ، وذلك أن قاعدة الكل أن لا اعتبار
بما عليه الوجود إذ لا يجوز فى العقل خلافيها وهم أيضا في مواضع كثيرة يتبعون
الخيال ويسمونهم عقلا ، فإذا قدموا تلك المقدمات اتى سنسمةك بإياها بقوا الحكم
ببراهينهم أن العالم محدث ، فإذا ثبت أن العالم محدث ثبت بلا شك أن له صانعا
أحدثه ، ثم يستدلون على أن ذلك الصانع واحد . ثم يثبتون بكونه واحدا أنه
ليس بجسم ، هذا طريق كل متكلم من المسلمين فى شىء من هذا الغرض
فلما تأملت فى هذه الطريقة نفرت نفسى منها نفورا عظيما جدا ، وحق لها أن
تنفر ، لأن كل ما يزعم أنه برهان على حدوث العالم تلحقه الشكوك ، وليس ذلك
برهانا قطعيا إلا عند من لا يعلم الفرق بين البرهان وبين الجدل وبين المغالطة .
أما عند من يعلم هذه الصنائع فالأمر بين واضح أن تلك الأدلة كلها فيها شكوك
فاستعملت فيها مقدمات لم تتبرهن . وعاية قدرة الحق عندى من المشرعين أن
يبطل أدلة الفلاسفة على القدم وما أجل هذا إذا قدر عليه ، وقد علم كل ناظر
ذكى محقق لا يغالط نفسه أن هذه المسألة أعنى قدم العالم أو حدوثه لم يوصل إليها

وظفروا بمطاب عظيم بحسب رأيهم . واختاروا أيضاً من آراء الفلاسفة المتقدمين كل ما رأوا أنه نافع لهم . وإن كان الفلاسفة المتأخرون قد برهنوا على بطلانه ورأوا أن هذه أمور مشتركة ومقدمات يعطى إليها كل صاحب شريعة ، ثم اتسع الكلام وانحطوا إلى طرق أخرى عجبية ما ألمَّ بها المتكلمون قط من يونان وغيرهم ، لأن أولئك كانوا على قرب من الفلسفة . ثم جاءت في الإسلام أقاويل شرعية خصيصة بهم احتاجوا ضرورة إلى أن ينصروها ، ووقع أيضاً اختلاف في ذلك فأثبتت كل فرقة منهم مقدمات نافعة لها في نصره رأيها ، ولا شك أن هناك أشياء تعمننا نحن اليهود والنصارى والمسلمين ، وهى القول بحدوث العالم الذى بصحته تصح المعجزات وغيرها . أما سائر الأشياء التى تكلفت هاتان الملتان الخوض فيها كخوض أولئك في معنى الثالوث ، وخوض هؤلاء في الكلام حتى احتاجوا إلى مقدمات يثبتون بها المقدمات التى اختاروها للأشياء التى خاضوا فيها ، وللأشياء الخصيصة بكل ملة منها فلا حاجة بنا نحن إليها بوجه ، وبالجملة أن كل المتكلمين من اليونان والمسلمين لا يتبعون الظاهر من أمر الوجود أولاً في مقدماتهم . بل يتأملون كيف ينبغى أن يكون الوجود حتى يكون منه دليل على صحة هذا الرأى أو نقضه ، فإذا صح ذلك التخيل فرضوا أن الوجود على صورة كذا واحتاجوا إلى إثبات تلك الدعاوى التى تؤخذ منها تلك المقدمات التى يصحح بها المذهب أو لا ينقض . هكذا فعل العقلاء الذين دبروا هذا التدبير ووضعوه في كتب وادعوا أن مجرد النظر دعاهم إلى ذلك من غير مراعاة مذهب ولا رأى متقدم . أما المتأخرون الذين ينظرون في تلك الكتب فلا يعلمون شيئاً من هذا حتى أنهم يجدون فيها استدلالات عظيمة وسعياً سديداً في إثبات أمر ما أو إبطال أمر ما ، فيظنون أن ذلك الأمر لا حاجة بوجه لإثباته ولا لإبطاله فيما يحتاج إليه من قواعد

الإله ووحدانيته وكونه غير جسم ، إلهاني . . .
 البرهان كاملاً ، على أن العالم قديم أو محدث . . .
 كتب الغنم إذا انقضى ذكر قواعده أن حسناته أثبتت . . .
 بأفاهيل منحوتة نحو القدم ، لا لأنني معتقد القدم . . .
 تعالى في اعتقاداتنا بطريق برهاني لا نزاع فيه بوجه . . . ولا يحيل هذا الرأي الصحيح
 العظيم الخطر مستنداً لفاعلة يهزها كل واحد ويرود هدها . . . وآخر زعم أنها لم
 تنبأ يوماً قط ، ولا سيما تلك الدلائل الفلسفية على هذه المطالبات الثلاثة من
 طبيعة الوجود المشاهدة التي لا تمكر إلا من أجل مراعاة آراء ما . . . وأما دلائل
 المتكلمين مأخوذة من مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة . . . حتى أنهم
 يفتخرون لإثبات أنه لا طبيعة لشيء بوجه . . . ولا تطمع أن أسمعت في هذه
 المقالة احتجاجات المتكلمين على تصحيح مفرداتهم ، إذ في ذلك فنيت أعمارهم
 ونفسي أعمار من يأتي بعدهم ، وكثرت كتبهم لأن كل مقدمة منها إلا اليسير
 يقضها المشاهد من طبيعة الوجود ، ونظراً عليها الشكوك فيأتجون لتأليف
 ومناظرات في إثبات تلك المقدمة ، وحل الشكوك الطارئة عليها ، ودفع المشاهد
 إن لم يمكن في ذلك حيلة^(١) . . .

وبعد ذلك يناول موسى بن ميمون أسس نظريات المتكلمين ، ويناقشها
 مناقشة طويلة في أربعة فصول نذكر منها على سبيل التمثيل ما يأتي : فالمتكلمون :
 لو كان الله جسماً لكان متناهياً ، وهذا صحيح ، ولو كان متناهياً لكان له قدر معلوم
 وشكل معلوم ثابت ، وهذا أيضاً صحيح ، فالواو وكل مقدار وكل شكل يجوز أن
 يكون الله أعظم من ذلك المقدار أو أصغر ، وعلى خلاف ذلك الشكل من حيث

برهان قطعى . . . ويكفيك من هذه المسألة أن الفلاسفة مختلفون فيها فيما يجد من نأليهم وأخبارهم ، فإذا كان الأمر فى هذه المسألة هكذا فكيف نتخذها مقدمة بنى عليها وجود الإله فيكون إذا وجود الإله مشكوكا فيه إن كان العالم محدثا فثم إله وإن كان هو قديماً فلا إله . . . أما أن ندعى البرهان على حدوث العالم ونضرب على ذلك بالسيف ، وندعى أننا علمنا الله بالبرهان فهذا كله بُعد عن الحق . أما الوجه الصحيح عندى الذى لا ريب فيه ، فهو أن يثبت وجود الله ووحدانيته ونفى الجسمانية بطرق الفلاسفة ، وبعد أن نتأكد من صحة المطالب الثلاثة الجلية أعنى وجود الله وأنه واحد وأنه غير جسم من غير التفات إلى البت بالحكم فى العالم هل هو قديم أو محدث ، حينئذ يحق لنا الرجوع إلى البحث فى قدم العالم أو وحدانيته ، ونقول فيهما كل ما يمكن الاحتجاج به ، فإن كنت ممن يمتنع بما قال المتكلمون ، وتعتقد إن صح البرهان بحدوث العالم ، فياحبذا ، وإن لم يتبرهن عندك بل تأخذ كونه حادثاً من الأنبياء تقليداً فلا ضير ، ولا تقل كيف تصح النبوة إن كان العالم قديماً حتى تسمع كلامنا فى النبوة فى هذه المقالة ، ولسنا نحن الآن فى هذا المعنى . ومما يجب أن تعلمه أن المقدمات التى قررها الأصوليون أعنى المتكلمين لإثبات حدوث العالم فيها قالب نظام العالم وتغييره من أصل خلقته .

وأما أنا فأقول إن العالم لا يخلو من أن يكون قديماً أو محدثاً ، فإن كان محدثاً فله محدث بلا شك ، وهذا معقول لأن الحادث لا يحدث نفسه بل يحدثه غيره فحدث العالم هو الله . وإن كان العالم قديماً فيلزم ضرورة بدليل كذا ودليل كذا أن ثم موجوداً غير أجسام العالم كلها ليس هو جسماً ولا قوة فى جسم وهو واحد دائماً سرمدى لا علة ولا يمكن تغييره فهو الإله ، فقد تبين لك أن دلائل وجود

وقبل أن ننزل إلى تحليل نظريات موسى بن ميمون في زعماته من دلالة الحائرين يجدر بنا أن نلفت الأنظار إلى البراهين التي تركها الكلام في يهود البلدان الشرقية حتى عرفوا من أصول آدابهم وصرف حكمهم المتكلمى اليهود^(١). وكان العالم اليهودي الفرائى أثر على ما فتى في تسميره لسنين لخروج من أسفار النوراة يشرح آيات كثيرة على طريقة المتكلمين المسلمين^(٢) وكان سعديا الفيومي قد نقل خصوصاً كثيرة من احصانيف المتكلمين المسلمين^(٣). وإذا كان يهود الشرق قد تأثروا من الفرق الإسلامية ، فإن الأدبية العلمية اليهودية في المغرب والأندلس تخاصت بهم لأنها كانت قد اندفعت إلى الفلسفة الأرسطاطاليسية قبل كل شيء ، ويقول موسى بن ميمون : إن الذى نجد من الكلام في معانى التوحيد عند بعض علماء الدين من اليهود في العراق من الرابانيين والقرايين إنما هو أمور أخذوها عن المتكلمين المسلمين . . . وكذلك أخذ أصحابنا من المعتزلة ومن الأشعرية . أما الأندلسيون من أهل ملتنا فيستمسكون كلهم بأقوال الفلاسفة ، ويميلون لأرائهم ولا يسلكون مسالك المتكلمين^(٤).

* * *

يبحث الجزء الثانى من دلالة الحائرين في إثبات وجود الله وفى البرهنة على كونه لا جسماً ولا قوة فى جسم ، وفى حركة الأفلاك ، وفى ماهية الملائكة^(٥) ،

Silv.deSacy : Notices et Extraits des manuscrits. Tome. VIII. (١)

p. 167, " יהודה הלוי : פני משה ד' הקד' ח' "

(٢) راجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين ص ١ ص ٢٨٧ ، و ص ٢٩٠ و ص ٢٩٦

و راجع مقالة مونت فى Dictionaire des sciences philosophiques t III p 355 - 357

(٣) أحكاموت ديموت ص ٢ فصل ٨ . (٤) ص ١ فصل ٧١ .

(٥) فصل ١ — ١١ .

هو جسم ، فتخصصه بمقدار ما وشكل ما يحتاج إلى محدد ، وهذا الدليل سمعته
يعظمونه ، وهو أضعف من كل ما تقدم ، لأنه مبني على المقدمة العاشرة التي لا
قدر ما فيها من الشكوك في حق الموجودات إذا قدرت على خلاف طبيعتها ،
فناهيك بحق الله . ولا فرق بين هذا وبين قولهم في ترجيح وجود العالم على عدمه
إنه يدل على فاعل رجح وجوده على عدمه لإمكان وجوده وعدمه ، فإن قيس
لهم فلا شيء لا يطرد هذا في حق الله تعالى من حيث أنه موجود يلزم أن يكون
ه مرجح لوجوده على عدمه ، فإنهم سيجيبون بلا شك بأن هذا يؤدي إلى
التسلسل فلا بد من الانتهاء لواجب الوجود فلا يقتصر لموجد ، وهذا الجواب بعينه
ببزم في الشكل والمقدار ، لأن كل الأشكال والمقادير الممكنة الوجود يقال فيها :
كان يمكن أن تكون أكبر أو أصغر مما هي موجودة عليه ، وبخلاف هذا
الشكل فإنها تقتصر لخصص ضرورة . أما شكل الله ومقداره تعالى فبعيد عن كل
نقص وتشبيه ، وذاته بقدرها وشكلها واجبة الوجود لا تقتصر لخصص ولا مرجح
وجود على عدم . إذ لا إمكان عدم فيها ، كذلك لا تحتاج لخصص شكل ومقدار ،
إذ هكذا وجب وجوده . فتأمل أيها الناظر إن آثرت طالب الحق واطرحت الهوى
والتقليد والجنوح لما اعتدت تعظيمه ، ولا تغالط نفسك حيال هؤلاء الناظرين
وما جرى لهم ومنهم ، فإنهم كالمستجير من الرمضاء بالنار ، وذلك أنهم أبطلوا
طبيعة الوجود ، وغيروا فطرة السموات والأرض زعماً أن تلك المقدمات تبرهن
على كون العالم محدثاً ، فلم يبرهنوا على حدوث العالم وأتافوا علينا براهين
وجود الله ووحدايته ، ونفي الجسمية ، إذ البراهين التي تبين بها جميع ذلك إنما
تؤخذ من طبيعة الوجود المستقرة المشاهدة المدركة بالحواس والعقل (١) . . .

وتمجده . واللاه اسدته سمحور على كرسى .

من الملك

أما أن الملائكة مروحون ههنا لا يمتزج إله ربهم سرش . لأن اسر ف
قد نصت عايه في عدة مواضع . وسمى أسمه ملائكة شعراً . وسمى
واسطة بين الله تعالى وبين الموحودات . ووساعتها تتحرك الأفلاك
نعتقد أن الله خلق العقول المفارقة وحمل في الغالب اسوق له . والموحودات من
دون البارى تعالى تنقسم إلى ثلاثة أقسام : أحدها العقول المفارقة ، والثاني
الأجرام السماوية التي هي موضوعات تصور باقية لا تتقل الصورة من موضوعها .
لموضوع ، ولا يتغير ذلك الموضوع في ذاته ، وثالث هذه الأقسام الأحسام الكثنة
الفاصلة التي تعمها مادة واحدة ، وأن التدبير يفيض من الله تعالى على العقول
وترتيبها ، وتفيض خيرات العقول وأنوارها على أجسام الأفلاك . ويفيض من
الأفلاك قوى وخيرات على هذا الجسم الكائن الفاسد فالقبض الواصل منه
تعالى لإيجاد عقول مفارقة فاض عن تلك العقول أيضاً لإيجاد بعضها بعضاً في العقل
القول ، وعنده ينقطع إيجاد المفارقات . وكل مفارق فاض عنه أيضاً إيجاد ما حتى
اتممت الأفلاك عند فلك القمر ، وبعده هذا الجسم الكائن الفاسد ، أى المادة
الأولى وما تتركب منها ، وكل فلك تصل منه قوى إلى الاسطوانات حتى ينقضى
فيضا عند نهاية الكون والفساد -- وهذه الأمور كلها لا تناقض شيئاً بما ذكرته
أنبيائنا وحمل شريعتنا ؛ لأن ملتنا ملة عالمة كاملة ، ولكن لما أتلف أسرار المال
الجاهلية محاسنها وأبادوا حكمنا وتوايفنا ، وأهلكوا علمنا عدنا جهلاء ، ثم
خاطبناهم فعدت علينا آراؤهم ، كما عدت علينا أخلاقهم وأفعالهم ؛ لذلك جاءت
هذه الأمور الفلسفية كأنها غريبة عن شريعتنا ^(١) .

وفي قدم العالم أو حدوده . وما قال انتملاسة فيه . وفي الاعتراض على أرسطو ، وأفلاطون وغيرها^(١) . ثم يبحث في النبوة وفي ماهيتها ودرجاتها وتعريفها عند رجال الدين من الملل المختلفة : وعند الفلاسفة . وقد اشغل هذا البحث ثمة فصول الجزء الثاني^(٢) .

ويفتح المؤلف بحثه بالنظر في وجود الله ، ويعرض حسمًا وعشرين مقدمة مأخوذة من نظريات أرسطو والفلاسفة المسلمين ، وهي عنده دعامات مبرهنة لاشك في سببها . ورد بعضها في كتاب السماع وشروحه ، وبعضها في كتاب ما وراء الطبيعة وشرحه^(٣) .

وإليك ملخص ما ورد في الجزء الثاني :

كل الحركات ننهي لحركة الفلك المتحرك الذي لزم أن يكون محركه السبب الأول الذي يستحيل كونه اثنين أو أكثر لاستحالة تعدد الأمور المفارقة التي ليست بجسم ولا قوة في جسم ، وأنه واحد لا يتغير لأن وجوده ليس مقترنًا بزمن وأن واجب الوجود هو البساطة المحضة والكمال المحض . وهو فاعل موجود أبدًا على حالة واحدة لا قوة فيه أصلًا لأنه إن كان في ذاته إمكان فقد ينعدم كالمادة لأنه موجود بذاته^(٤) .

والآراء التي يراها أرسطو في أسباب حركة الأفلاك التي منها استخراج وجود عقول مفارقة : هي أقاويل تطابق أقاويل كثيرة من أقاويل الشريعة الإسرائيلية وما ورد في قصص أخبار التلمود^(٥) .

والشريعة تؤيد الرأي الفلسفي في أن الأفلاك حيوانات مطيعة لربها تسبحه

(١) فصل ١٢ — ٣١ . (٢) فصل ٣٢ — ٤٨ .

(٣) صدر الجزء الثاني . (٤) ٢ فصل ١ .

(٥) ٢ فصل ٣ .

الرأى يعتقدون أن السماء أيضاً كائن فاسد : ككسائر كائنة من لا متنى .
ولا متحركة إلى لا شئ . وتكونها وفسادها ككسائر الموجودات من دونهما .
وأفلاطون هو من أصحاب هذا الرأى .

والرأى الثالث هو رأى أرسطو وأتباعه وشارحى كتبه ، وذلك أنه يقول :
وله أهل الفرقة المتقدم ذكرها ، وهو أنه لا توجد مادة من لا مادة أصلاً . ويزيد
على ذلك ويقول إن هذا الموجود كله على ما هو عليه لم يزل ولا يزال هكذا :
وأن الشئ الثابت الذى لا يقع تحت الكون والفساد هو السماء التى لا تبحر
كذلك : وأن الزمان والحركة أديان دائماً لا كائنان ولا فاسدان ، وأن الشئ
لكائن الفاسد هو ما تحت فلك القمر لا يبرح كذلك ، أى أن تلك المادة الأولى
لا كائنة ولا فاسدة فى ذاتها ولكن الصور تتعاقب عليها وتحلج صورة وتلبس
أخرى ؛ وأن هذا النظام كله العلوى والسفلى لا يختل ولا يبطل ولا يتجدد فيه
متجدد مما ليس فى طبيعته ولا يطرأ عليه طارئ خارج عن القياس بوجه ...
والمتحصل من رأيه أنه من باب الممتنع عنده أن تتغير لله مشيئة أو تتجدد له
إرادة ، وأن جميع هذا الوجود على ما هو عليه أوجده الله بإرادته لكن ليس بعد
عدم ، وكما أنه من الممتنع أن ينعدم الله أو تتغير ذاته ، كذلك يظن أنه من باب
لمتنع أن تتغير له إرادة أو تتجدد له مشيئة ، فيلزم أن يكون هذا الموجود على
ما هو عليه الآن ، فهذا تلخيص آراء أرسطو وأتباعه ، وهى أن ليس ثمَّ مدبر
ولا ناظم وجود^(١) ...

وما ذكره أرسطو عن قدم العالم وعلة اختلاف حركات الأفلاك وترتيب
العقول ، كل ذلك لا برهان عليه ، ولا يتوهم أرسطو قط أن تلك الأفاويل

أما مشكلة قدم العالم أو حدوده فيبحث فيها موسى بن ميمون في عشرين فصلاً (١) . وقد وقف في هذا الجزء موقف المعارض لرئيس الفلاسفة ويقول أرى الناس في قدم العالم أو حدوده عند كل من اعتقد أن ثم إلهاً « موجوداً » لهم ثلاثة آراء : الرأي الأول لكل من اعتقد بشريعة موسى يقول إن الله أوجد العالم من العدم المحض المطلق ، وأن الله تعالى وحده كان موجوداً ولا شيء سواه وقد أوجد كل هذه الموجودات على ما هي عليه بإرادته ومشيتته ، وأن الزمان أيضاً من جملة الخلقوقات : إذ الزمان تابع للحركة والحركة عرض في المتحرك ، وهو محدث ، والزمن من جملة الأعراض المخلوقة كالسواد والبياض وهذا الرأي هو قاعدة شريعة موسى ، والثانية في التوحيد ، ولا يخطر بالبال غيرها .

أما الرأي الثاني ، وهو القول بأن من الحال أن يوجد الله شيئاً من لا شيء . ولا يمكن عند أصحاب هذا القول أن يتحول شيء إلى لا شيء : أى أنه لا يمكن أن يتكون موجود ما ذو مادة وصورة من عدم تلك المادة العدم المحض ، ولا يتحول إلى عدم تلك المادة عدماً محضاً ، ووصف الله عندهم بأنه قادر على هذا كوصفه بأنه قادر على الجمع بين الضدين في آن واحد . . . كما أنه لا عجز في حقه لكونه لا يوجد الممتنع إذ للممتنع طبيعة ثابتة ليس هي من فعل فاعل ؛ فذلك لا يمكن تغييرها كذلك لا عجز في حقه إذا لم يقدر أن يوجد شيئاً من لا شيء ، إذ هذا من قبل الممتنع كلها ، فكذلك يعتقدون أن هناك مادة ما موجودة قديمة كقدم الإله لا يوجد دونها ولا توجد دونه ، ولا يعتقدون أنها في مرتبة الله في الوجود ؛ بل هو سبب وجودها ، وهي له مثلاً كالطين للفخارى ، أو الحديد للحديد ، وهو الذى يخلق منها ما شاء . فتارة يصور منها غير ذلك ، وأهل هذا

كما جاء أيضاً في ظواهر النصوص ليس تلك الدلالة على قسم السماء كما يريد هو .
بل للدلالة على أن السماء تدلنا على وحدانية الممارسة التي هي الأرواح
والملائكة ، وهي تدلنا على وجود الإله محركها ومديرها^(١)

وألفت النظر إلى غرابة إدراك أرسطو الذي رام أن ينظم لنا وجود الأفلاك
كما نظم لنا وجود ما دونها حتى يكون الكل على جهة اللزوم الطبيعي لا على
جهة قصد قاصد فلم يتم له ذلك ... فكل ما بيننا وما دون فلك القمر جرى
على نظام مطابق للموجود بين العلل ، وأمكن أن يقال فيه إنه على جهة اللزوم عن
حركة الفلك وعن قواه ، أما جميع ما ذكره في أمور الفلك فلا علة بينة أعطى
في ذلك ، ولا جرى الأمر فيه على نظام يمكن أن يدعى فيه اللزوم (فصل ١٩) .
ولم نهرب من القول بقديم العالم من أجل النص الذي جاء في التوراة في
كون العالم محدثاً ، لأن النصوص التي تدل على حدوث العالم ليست بأكثر
من النصوص التي تدل على كون الإله جسماً . وأبواب التأويل ليست مسدودة
في وجوهنا ولا ممتنعة علينا في أمر حدوث العالم ، بل كان يمكننا تأويل ذلك
كما فعلنا في نفى التجسيم ، ولعل هذا كان أسهل كثيراً ، وكنا قادرين أعظم قدرة
على أن نؤول تلك النصوص ونثبت قدم العالم ، كما أولنا النصوص ونفيها كونه
تعالى جسماً ، وإنما لم نفعل ذلك لسببين : أحدهما أن كون الإله ليس بجسم تبرهن .
فيزيم بالضرورة أن يتناول كل ما يخالف ظاهره البرهان ، ويعلم أن له تأويلاً
ضرورة ، وقدم العالم يبرهن ، فلا ينبغي أن تدفع النصوص وتتأول من أجل
ترجيح رأي ممكن أو ترجيح تقيضه بضروب من الترجيحات ، فهذا سبب
واحد . والسبب الثاني أن اعتقادنا أن الله ليس بجسم لا ينقض لنا شيئاً من

مبهمة . أما توويل أبي نصر فهذا المثل وما يبنى فيه ، وكونه استثنى أن يكون أرسطو في شك من قدم العالم واستخف بجالينوس كل الاستخفاف في قوله إن هذه المسألة مشكلة لا يعلم لها برهان ، فيرى أبو نصر أن الأمر بين واضح يدل عليه البرهان أن السماء أزلية ، وما داخلها كائن فاسد ...^(١)

وعلى العموم فكل ما ذكره أرسطو وأتباعه من الاستدلال على قدم العالم ليس له براهين قطعية بل له حجج تلحقها الشكوك العظيمة^(٢) .

ونحن معشر أتباع شريعة موسى عليه السلام نعتقد أن كون العالم على صورة كذا ، وكان كذا من كذا ، وخلق كذا بعد كذا ، فيأخذ أرسطو يناقضنا ويستدل علينا من طبيعة الوجود المستمرة الكاملة الحاصلة بالفعل ، التي لا نقر نحن أنها بعد استقرارها وكلها لا تشبه شيئاً مما كانت في حال التكوين ، وأنها أوجدت من العدم المحض^(٣) .

والمغالطة الأصلية إنما ترجع إلى أننا ندرك أفعال الله وامتناعه عن الأفعال والطوارئ والموانع والإرادة وعدم الإرادة لمداركنا المادية ، على أنه لا مشابهة مطلقاً بينهما .

ثم كون حكمته قديمة كذاته فاللازم لها قديم ، وهذا اللازم ضعيف جداً ، وذلك أننا كما جهلنا حكمته التي أوجبت أن تكون الأفلاك تسعة لا أكثر ولا أقل ، وعدد الكواكب على ما هي عليه لا أكثر ولا أقل ، ولا أكبر ولا أصغر ، كذلك نجعل حكمته في كونه أوجد الكل بعد أن لم يكن ، والكل تابع لحكمته الدائمة غير المتغيرة ، لكننا نجعل كل الجهل قانون تلك الحكمة ومقتضاها ، إذ المشيئة أيضاً في رأيها تابعة للحكمة ، ورأى أرسطو في سكن الملائكة في السماء

(١) ج ٢ فصل ١٥ . (٢) ج ٢ فصل ١٦ . (٣) ج ٢ فصل ١٧ .

أما أصحاب الرأى الأول فهم أبناء الجاهلية ممن يحدفون بالنبوة . وبعض عوام شريعتنا الذين يعتقدون أن الله يختار من يشاء من الناس ويعتبه لا فرق بين أن يكون ذلك الشخص عندهم عالماً أو جاهلاً كبير السن أو صغيره لكنهم يشترطون فيه خيرة ما وصلاحيه أخلاق .

أما أصحاب الرأى الثانى : فهم الفلاسفة الذين يقولون إن النبوة كمال ما فى طبيعة الإنسان ، وذلك الكمال لا يحصل لشخص من الناس إلا بعد ارتياض يخرج ما فى قوة النوع للفعل إن لم يعق عن ذلك عائق مزاجى أو سبب ما من الخارج . . . وبحسب هذا الرأى لا يمكن أن يدعى الجاهل النبوة ، لأن النبي هو الرجل الفاضل الكامل فى نطقياته وخلقياته مع قوة الخيلة الكاملة ، ولا يصح بحسب هذا الرأى أن يكون شخصاً يصلح للنبوة ويتبها لها ولا يصير نبياً .

والرأى الثالث : وهو رأى شريعتنا وقاعدة مذهبنا هو مثل هذا الرأى الفلسفى بعينه إلا فى شىء واحد ؛ وذلك أنا نعتقد أن الذى يصلح للنبوة والمتبىء ما قد لا يصير نبياً إذ هى تابعة لمشيئة الله ، وهذا عندى هو شبه المعجزات كلها وجار فى نسقها ، فإن الأمر الطبيعى أن كل من يصلح بحسب جبلته ويرتاض بحسب تربيته وتعليمه سيصير نبياً إذا شاء الله له ذلك ، وكان كاملاً فاضلاً فى الغاية (١) .

وحقيقة النبوة وماهيتها هى فيض يفيض من الله عز وجل بوساطة العقل الفعّال على القوة الناطقة أولاً ، ثم على القوة المتخيلة بعد ذلك ، وهذا هو أعلى مرتبة الإنسان ، وغاية الكمال الذى يمكن أن يوجد لنوعه ، وتلك الحالة هى عاية كمال القوة المتخيلة ، وهذا أمر لا يتيسر لكل إنسان بوجه . ولا هو أمر يدرك

قواعد الشريعة ، ولا يكذب دعوى كل نبي . وليس فيه إلا ما يزعم الجاهل من أن في ذلك خلاف النص . فأما اعتقاد القدم على الوجه الذي يراه أرسطو أنه على جهة اللزوم ، ولا تتغير طبيعته أصلاً . ولا يخرج شيء عن معتاده ، فإنه هذه للشريعة بأصلها ، وتكذيب لكل معجز ضرورة ، وتعطيل لكل ما رغب في الشريعة أو خوفت منه ، اللهم إلا أن تتأول المعجزات أيضاً كما فعل أهل الباطن من الإسلام فنخرج من ذلك بضرب من الهذيان . أما اعتقاد القدم على رأى أفلاطون من أن السماء أيضاً كائنة فاسدة ، فإن ذلك الرأى لا يهدم قواعد الشريعة ولا يتبعه تكذيب المعجز بل جوازه ، ويمكن أن تتأول النصوص عليه ويوجد له شبه كثير في نصوص التوراة وغيرها يتعلق بها . أما من حيث أنه لا يقبل البرهنة ، فلا هذا الرأى نحتاج له ، ولا ذلك الرأى الآخر نافت إليه ، بل نحمل النصوص على ظواهرها ، ونقول إن الشريعة أخبرتنا بأمر لا تصل قوته إلى إدراكه ، والمعجز شاهد على صحة دعوانا وقد فنيت أعمار الفضلاء وتفتى في البحث عن هذه المسألة لأنه لو تبرهن الحدوث ولو على رأى أفلاطون لسقط كل ما تهافت به الفلاسفة ، وكذلك لو صح لهم برهان على القدم على رأى أرسطو لسقطت الشريعة بجملتها وانتقل الأمر لآراء أخرى^(١)

وكذلك يحارب موسى بن ميمون نظرية أرسطو في أن الأشياء الطبيعية اللازمة لنظام طبيعي يلزم فسادها ضرورة على مجرى الطبيعة ، لأن وجود الأشياء وفسادها من إرادته تعالى لا على جهة اللزوم إن شاء أفسدها وإن شاء أبقاها^(٢) أما الاعتقاد في وجود الأنبياء فيرطبه موسى بن ميمون بالإيمان بالله الواحد القهار ، وقد قسم المعتقدين بالأنبياء إلى ثلاثة أقسام :

ولا بد أن تكون قوة الإقْداء وقوة السَّيَر عماد الأَنْبياء، حال فيض العقل عليهم (١).

ويتم التمييز بين تدابير النواميس الموصوعة وتدابير النواميس الإلهية على هذا النحو، فإذا وجدت شريعة عايتها وقصدتها، الرئيسى 'تنظام المدينة وأحوالها ورفع لمظالم عنها حتى ينال الناس سعادة ما مظهرتونه'. فإن تلك الشريعة وضعية، وأما إذا وجدت شريعة جميع تدابيراتها تنظر فيما تقدم من صلاح الأحوال البدنية، وصلاح الاعتقاد أيضاً، ونجعل كدها إعطاء آراء صحيحة في الله تعالى وفي الملائكة وتروم تحكيم الإنسان وتفهمه وتنبهه حتى يعلم الوجود كله على صورة الحق. فاعلم أن ذلك التدبير من قبله تعالى وأن تلك الشريعة إلهية.

أما كيفية تمييز الوحي الصحيح من الوحي المتحل عند الإنسان فوجه امتحان ذلك هو اعتبار كمال ذلك الشخص وتعقب أفعاله وتأمل سيرته من اطراحه للذات البدنية والتهاون بها، فإن هذا هو أول درجات أهل العلم، فناهيك بالأنبياء (٢).

ورؤيا النبي حالة مزعجة مهولة نصحبه في حال اليقظة. وأما خطاب الملائكة له وإقامته معه فإنها حالة تتعطل فيها الخواص أيضاً عن فعلها، ويأتى ذلك الفيض للقوة الناطقة ويفيض منها على المتخيلة فتكمل ونفعل فعلها (٣).

والذى يحذف من أقاويل الأنبياء التى تدل على الأسباب المتوسطة وسبب الفعل والحادث لله فهو الأسباب القريبة التى عنها حدث ما حدث لا فرق بين أن تكون أسباباً ذاتية طبيعية أو اختيارية أو عرضية اتفاقيه. والغرض من

(١) ج ٢ فصل ٣٨ . (٢) ج ٢ فصل ٤٠ .

(٣) ج ٢ فصل ٤٥ .

الكمال في العلوم النظرية ومحمد بن الأخلاق حتى تكون كلها على أحسن ما يكون وأجله دون أن يضاف إلى ذلك كمال القوة التخيلية في أصل الجبل^(١) .

وينبغي أن تنبه إلى طبيعة الوجود في هذا الفيض الإلهي الواصل إلينا ، وذلك أنه يصل منه شيء لشخص ما فيكون مقدار ذلك الشيء الواصل له قدر يكمله لا غير ، وقد يكون الشيء الواصل إلى شخص قدرا يفيض عن تكمله التكميل غيره كما جرى الأمر في الموجودات كلها التي منها ما حصل له من الكمال ما يدبر به غيره ، ومنها ما لم يحصل له من الكمال إلا قدر ما يكون مدبرا بغيره ..

أما إذا كان الفيض العتلي فائضا على القوة الناطقة فقط ولا يفيض منه شيء على القوة التخيلية ، إما لقلة الشيء الفائض أو لضعف كان في التخيلية في أصل الجبل فلا يمكنها قبول فيض العتلي ، فإن هذا هو صنف العلماء من أهل النظر ، وإذا كان ذلك الفيض على القوتين جميعا ، أي على الناطقة والتخيلية وكانت التخيلية على غاية كمالها الجلي ، فإن هذا هو صنف الأنبياء ، فإن كان الفيض على التخيلية فقط وكان تقصير الناطقة من أصل الجبل أو لقلة ارتياض ، فإن هذا الصنف هم المدبرون للعدن واضعو النواميس والسكان والزاجرون وأرباب الأحلام الصادقة

وهذا النوع الثالث يأتي بتشويشات كثيرة في الأمور النظرية العظيمة وتختلط عليهم الأمور الحقيقية بالأمور الخيالية اختلاطا كبيرا ، كل ذلك لقوة التخيلية وضعف الناطقة وكونها لا حاصل فيها أصلا ، أي أنها لم تخرج للعقل . ولولا هذا الكمال الزائد لما ألفت العلوم ، ولما دعا النبي الناس إلى الحق ، ولابد أن يدعو حتى لو قتل ، إذ ذلك الفيض يحركه ولا يتركه ولا يسكنه بوجه ولو اتقى الشدائد^(٢) .

يحاول بها أن يهيب القلوب إلى ما يريد أن يشرح به . ومن هذا الغبيل تعتبر المقدمة التي صدر بها الجزء الثالث من دلالة الحائرين والتي ذكر فيها ما يأتي :
وقيل إن من العلوم الإلهية (١٠٠٠٠٠٠) ما هو عامص وغريب عن أذهان الجمهور ، واتضح أن القدر الذي يتبين منه لمن فُتح عليه فهمه قد مُنع منعاً شرعياً تعليمه وتفهمه إلا ستفهمياً . . . فهذا هو السبب في انقطاع علم ذلك عن الملة جملة حتى لا يوجد منه قليل ولا كثير . ولم يوضع قط في كتاب . وإذا كان هكذا فما حيلتي إلى التنبيه على ما ظهر وتبين لي واتضح بلا شك عندي ، ولكن تركي وضع شيء مما ظهر لي يكون إتلافه بإتلافي الذي لا بد منه فإني رأيت ذلك جبناً عظمي في حق كل باحث وحق كل متحير . وكأنه غضب الحق من مستحقه أو حسد الوارث على إرثه وكلا هذين خلق مذموم

أما ما ورد في الفصول السبعة الأولى من الجزء الثالث فيشتمل كما قيل على رؤيا النبي حزقيال وشرح غوامضها ، كما يقارن بينها وبين نبوات النبي إشعيا :
فنحن نعرض عن هذه الفصول لأنها تعني القارئ الذي ألمَّ إلماماً دقيقاً بالنصوص العبرية من أسفار الكتاب المقدس مع دراية بتعاليم أحبار التلمود وما فالوه في هذا الصدد ، ثم يقول المؤلف : كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنما ياحقها الفساد من جهة مادتها لا غير . أما من جهة الصورة وباعتبار ذات الصورة فلا ياحقها فساد بل هي باقية ؛ ألا ترى أن الصور النوعية كلها دائمة باقية ، وإنما لحق الفساد للصورة العرض أي لمقارنتها المادية ، وطبيعة المادة وحقيقتها أنها أبداً لا تنفك عن مقارنة العدم : فذلك لا تثبت فيها صورة ؛ بل تخلع صورة وتلبس أخرى دائماً
وقد بان أن كل إتلاف وفساد أو نقص إنما هو من أجل المادة ، فتشويه صورة الإنسان ، وخروج أعضائه من طبيعتها ، وضعف أفعاله أو بطلانها أو اضطرابها ،

اسبب الاختيارى أن يكون الحادث باختيار إنسان أو إرادة حيوان ، فإن هد كله لله ، ويطلق على ذلك الفعل فى اعتبار الأنبياء أن الله فعلمد أو أمر به أو فإله ، وذلك لأن الله هو الذى أثار تلك الإرادة لذلك الحيوان غير الناطق ، وهو الذى وجب الاختيار للحيوان الناطق ، وهو الذى أجرى الأمور الطبيعية على مجراها^(١) . بهذا يحتم موسى بن ميمون الجزء الثانى من دلالة الحائرين .

ويبدأ الجزء الثالث بشرح رؤيا النبى حزقيال ، وكل ما ورد من اصطلاحات عويصة ومعان غامضة فى سفره بالكتاب المقدس^(٢) ، ثم ينتقل إلى البحث فى الشر وما يحل من المعائب بالعالم وفى مشكلة الإنسان الذى ليس عاية الوجود فى نظره^(٣) ، وفى هل يكون الله مسئؤلا عما يقع من الكوارث على المخلوقات ، وما يترتب على ذلك من عنايته بالكون وما فيه ، وما يقول الفلاسمة فى هذه المعضلة^(٤) ، وما تقوله شريعة موسى فى هذه المشاكل ، ويتعرض إلى أمور جاءت لصالح النفس وصالح البدن مع شرح واجبات وعبادات فى أسفار الكتاب المقدس^(٥) ، وفى نهاية الكتاب يسدى النصيح أن يريد الحصول على الفضائل الخلقية لإدراك الحقائق الإلهية التى هى الغاية القصوى فى حياة الإنسان^(٦) وقبل أن نبدأ بتحليل ما ورد فى الجزء الثالث من دلالة الحائرين نريد أن نلفت الأنظار إلى أن القراءة الدقيقة فيه تكشف لنا عن روح الفيلسوف الذى يعانى عذاباً نفسانياً أليماً من جراء ما يتأول من نصوص دينية على غير ما جاء فى تعاليم أخبار التلمود ، ولذلك نراه فى أحوال شتى يلف نفاً طويلاً ويأتى بمقدمات

- | | |
|-------------------|-------------------|
| (١) ٢ - فصل ٤٨ . | (٢) فصل ١ - ٧ . |
| (٣) فصل ٨ - ١٤ . | (٤) فصل ١٥ - ٢٤ . |
| (٥) فصل ٢٥ - ٥٠ . | (٦) فصل ٥١ - ٤٥ . |

أما المتكلمون فلا يتخيلون العدم غير العدم المطلق . أما عدم المالكات كلها فلا يظنونها عدماً ؛ بل يظنون أن كل عدم ملكة حكمها حكم الصدين كالعلمي والبصر ، والموت ، والحياة . فإن ذلك عندهم بمنزلة الحر والبرد ؛ لذلك يقولون إن العدم لا يفترق لفاعل ، إنما الفعل هو الذي يستدعى فاعلاً ، ولا بد أن يكون هذا صحيحاً بوجه ما ، ومع قولهم إن العدم لا يحتاج لفاعل تراهم يقولون إن الله يعنى ويضم ويسكن الحرك ؛ إذ أن لهذا العدم عندهم معانى موجودة ؛ على أننا على ما يقتضيه النظر الفلسفي نقول إن مزيل العائق هو الحرك بوجه ما ؛ كمن أزال عموداً من تحت خشبة فسقطت بتقلها الطبيعي ، وعلى هذا النحو يقال في الذي أزال ملكة ما فإنه صنع ذلك العدم ؛ وإن كان العدم ليس شيئاً موجوداً فكما نقول إن الذي أطفأ السراج بالليل أحدث الظلام ، كذلك من أفسد البصر قد فعل العمی لذلك لا يتعلق فعل الفاعل بعدم بوجه ، وإنما يقال إنه فعل العدم بالعرض ، وأما الشيء الذي يفعله الفاعل بالذات فهو شيء موجود ضرورة لذلك يعلم يقيناً أن الله لا يطلق عليه أنه يفعل شراً بالذات بوجه ، أى أنه تعالى لا يقصد قصداً أولياً أن يفعل الشر ، هذا لا يصح ؛ بل أفعاله تعالى كلها خير محض ، لأنه لا يفعل إلا وجوداً وكل وجود خير ، والشروع كلها عدم لا يتعاقب بها فعل ، لكونه أوجد المادة على هذه الطبيعة التي هي عليها وهي كونها مقارنة للعدم ، فذلك هي السبب في كل فساد وكل شر ، ولذلك كل ما لم يوجد له الله هذه المادة لا يفسد ولا يلحقه شر من الشرور ، ويكون حقيقة فعل الله كله خيراً ^(١) .

والشرور العظيمة الواقعة بين الناس من بعضهم لبعض بحسب الأغراض والشهوات والآراء والاعتقادات كلها أيضاً تابعة للعدم ، لأنها كلها لازمة عن الجهل ،

(١) ج ٣ فصل ١٠ . (راجع كتاب M. Guttman : Das religionphi-losophische System der Mutakalimun nach Maimonides. Breslau 1885).

لا فرق أن يكون ذلك فى أصل الجملة أو طارئاً عليها . إما ذلك كله تابع للمادة الفاسدة لا لضرورته . . . ولا يمكن بمقتضى الحكمة الإلهية أن توجد مادة دون صورة . ولا أن توجد صورة من هذه الصور دون مادة ، وقد جعل لها قدرة على المادة ، واستيلاء . وحكم . وساطان . فمن هنا نفهم مراتب النوع الإنسانى ؛ فمن الناس من يروم إثبات الأشراف وطلب البقاء الدائم على مقتضى صورته الشريفة ؛ فلا يفكر إلا فى تصور معقول ، وإدراك رأى صحيح فى كل شىء . واتصال بالعقل الإلهى العائض عليه الذى منه وجدت تلك الصورة ، وكما دعتة دواعى المادة لقتارتها وعارها المشهور تألم وخجل مما ابتلى به ، ورام تقليل ذلك العار ، واجتهد فى أن يحتفظ بكل وجوه الإنسان ، ويجعل غايته غاية الإنسان من حيث هو إنسان ، وهو تصور المعقولات .

وأما الآخرون المحجوبون عن الله فهم زمرة الجاهلية الذين يجعلون عايتهم تلك الحاسة التى هى عارنا الأكبر : فلا فكر لهم ولا رؤية إلا الانهماك فى الأكل والشرب والنسكاح^(١) .

والمادة حجاب عظيم يعوق عن إدراك المفارق على ما هو عليه . ولو كانت أشرف مادة وأصفاها ، أى مادة الأفلاك . فناهيك بهذه المادة المظلمة القذرة التى هى مادتنا ؛ فلذلك كلما رام عقلنا إدراك الله أو أحد العقول وجد الحجاب العظيم حائلاً بينه وبين ذلك ، وإلى هذا يشير أنبياء بنى إسرائيل بأننا محجوبون عن الله ؛ وهو مستور عنا بغمام ، أو بظلام ، أو بضباب ، أو بسحب لكوننا فاصرين عن إدراكه من أجل المادة المظلمة المحيطة بنا لابه ؛ إذ هو تعالى لا جسم ، ولا ظلام يحيط به ، إلا الضوء الباهر الدائم الذى من فيضه أضواء كل الظلم^(٢) .

الجبلة طارئة من تغيرات تقع في العناصر كفساد الهواء أو الصواعق والكسوف ، وقد أوجبت الحكمة الإلهية ألا يكون كون إلا بفساد ولولا هذا الفساد الشخعي لما استمر الكون النوعي ، وقد بان محص الإفعال والإنعام وإفاضة الخير ، والذي يريد أن يكون ذا لحم وعظم ولا يتأثر ولا يمحته شيء من لواحق المادة إما يريد الجمع بين الصدين وهو لا يشعر .

والنوع الثاني من الشرور هو ما يصيب الناس بعضهم من بعض ، وهذه الشرور أكثر من شرور النوع الأول وأسباب ذلك كثيرة ومعلومة وهي أيضاً منا لكن ليس المظلوم فيها حيلة .

والنوع الثالث من الشرور هو ما يصيب الشخص من فعله بنفسه وهو تابع الرذائل الناشئة من الشره في الأكل والشرب والنكاح وتناول ذلك بإفراط في الكمية أو بفساد ترتيب أو بفساد كيفية الأغذية ، فيكون ذلك سبباً لجميع الأمراض والآفات الجسمية والنفسانية . . . وإلى هنا انتهى غلط الجمهور حتى عجزوا الباري في هذا الوجود الذي أوجده بهذه الطبيعة الموجبة لهذه الشرور العظيمة بحسب خيالهم ، لكون تلك الطبيعة لا تساعد كل ذي رذيلة على نيل رذيلته حتى يوصل إلى نفسه السيئة غاية سؤلها الذي لا نهاية له ، أما الفصلاء العلماء فقد علموا حكمة هذا الوجود وحفظوا طبيعته ومفروضات الشريعة وتبين لهم وجه الفضل والحقيقة . . . ولذلك جعلوا غايتهم ما قصد بهم من حيث هم أناس ^(١) .

وكثيراً ما تحيرت أذهان الكاملين في طلب عاية هذا الوجود ما هي ؛ وهأنذا أبين سقوط هذا الطلب على كل مذهب فأقول : كل فاعل يفعل بقصد فلا بد لذلك الشيء الذي فعل من غاية ما من أجلها فعل ، وهذا عين لا يحتاج إلى برهان

أى عن عدم العلم، كما أن الأعشى لفقده البحر لا يزال عائراً « مجروحاً جارحاً »
لغيره أيضاً لكونه ليس عنده من يهديه الطريق . فالإنسان على قدر جهله يفعل
بنفسه وبغيره شروراً عظيمة ، ولو كان تم علم نسبته للصورة الإنسانية كسبه
القوة الباصرة للعين لكفّ أذاها عن نفسه وعن غيره ، لأنه بمعرفة الحق ترتفع
العداوة والبغضاء ويبطل الشر ، ومعرفة الحق هي المعرفة بحقيقة الله ^(١) .

وكثيراً ما ينتهى الجمهور إلى أن الشرور فى العالم أكثر من الخيرات ، حتى
لقد عجب جميع الملل فى خطبهم وأشعارهم من أنه لا يزال فى الزمان خير قليل وشر
كثير ودائم ، وليس هذا الغلط عند الجمهور فقط ، ولكنه عند من يزعم أنه قد علم
شيئاً . وللراى كتاب مشهور وسمه بالإلهيات ، ضمنه من هذبانة وجهالته عظام ،
ومن جملتها قوله : « إن الشر فى الوجود أكثر من الخير وإنك إذا قست بين راحة
الإنسان ولذاته فى مادة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع والعاهات والتكد
والأحزان تجد أن وجوده نعمة وشر عظيم » هذا الغلط ناذى من كون
الجهال والجمهور لا يعتبر الوجود إلا بشخص إنسان لا غير ، ويتخيل كل جاهل أن
الوجود كله من شخصه ، وكأن ليس ثم وجود إلا هو فقط . . . فلو علم الإنسان
الوجود وتصوره وعلم نزارة حفظه منه لتبين له الحق . . . ووجود الإنسان خير
عظيم له وإحسان من الله بما خصه به وكمله ، ومعظم الشرور الواقعة بالناس من
الأشخاص الناقصين ، ومن تقائصنا نصيح ونستغيث وننألم من شرور نفعلها
بأنفسنا باختيارنا ونسب ذلك لله تعالى ، وكل شر يصيب الإنسان يرجع إلى أحد
ثلاثة أنواع : النوع الأول من الشر ما يصيب الإنسان من جهة طبيعة الكون
والفساد أى من حيث هو ذو مادة ، فإنه من أجل هذه تصيبه عاهات فى أصل

بل إن الموجودات كلها مقصودة لادانها^(١) ربما بمر أن يتأمله الإنسان حتى يعلم قدر نفسه هو أن يتبين مفادير الأفلاك والكواكب ومقدار المعد الذي بنينا و بينها ... وأن ليس لنا حيلة في معرفه عظمة هذه الأفلاك وعددها . وإذا كانت الأرض كلها ليست إلا جزءاً منها فما هي نسمة نوع الانسان لجميع هذه المحلوفات ؟ فكيف يشغل واحد منا أنه من أحله و سلمه حاقمت وأنها آلات له ؟ فكيف نقول إن عابة الأفلاك تدبير لشخص أو عدة أشخاص ؟ فهذا محال بحسب النظر الفلسفى . إذ لا يعتد أن الأحرام العظيمة العديدة التى لا نهاية لعددها تكون عايتها تدبير نوع الإنسان ؛ فمثل ذلك كمثل صانع يعمل آلات زيتها قنطار حديد لعمل إبرة صغيرة زيتها حبة ، فلو كان ذلك لإبرة واحدة لكان هذا من فساد التدبير ، ولا يكون فساد تدبير مطلقاً إذا كان الغرض أن يعمل بهذه الآلات الثقيلة إبرة بعد إبرة ، وهكذا قناطير عدة من الإبر ، فعمل تلك الآلات إذاً حكمة وإتقان ، وهكذا تكون غاية الأفلاك استمرار الكون والفساد^(٢) .

يدعى الفلاسفة أن عدم انتظام أحوال الناس من كون بعضهم من الفلاء فى حياه رديئة مؤلمة وغيرهم من الأشرار فى حياة طيبة ، يرجع إلى أن يكون الله غير عالم بشيء من الأحوال الشخصية أو غير مدرك لها أو يدركها ويعلمها ، ثم إذا كان يدركها ويعلمها فلا يخلو الأمر من الأقسام الثلاثة الآتية ، إما أن ينظمها ويغيرها على أحسن نظام وأكملها ، أو يكون لاقدره له عليها ، أو يكون يعلم ويقدر على النظام والتدبير الجيد غير أنه أهمل ذلك على جهة التهاون والاحتقار . وكذلك قال الفلاسفة إن قسمين من هذه الأقسام الثلاثة اللازمة لكل من يعلم يتنegan فى حق الله تعالى وهما ألا يقدر ، أو يقدر ولا يعتنى ، إذ هو خلق شر ، أو عجز . فلم يبق

بحسب النظر الفلسفى . وكذا ، يتى أن استى . الذى فعل ، قصد كذا حاد
بعد أن لم يكن . ولا يمال ، عاية وجود البارى ، تعالى إذ هو ليس شيئاً مخلوقاً ،
فالغاية إنما تطالب لكل حادث فعل بقصد ذى عمل فيلزم ضرورة أن يبحث
عن السبب والغاية ماها ، أما الشئ غير الحادث فما تطالب له عاية ، فذلك لا وحه
لطلب عاية لجملة الوجود لا على رأى القائلين بحدوث العالم ولا على رأى أرسطو
فى القدم ، وذلك لأنه بحسب رآيه فى قدم العالم لا يطالب عاية أخيرة لجزء من
أجزاء العالم . لأنه لا يسوغ على رآيه أن يمال ما عاية وجود السماء ، ولم كانت
بهذا القدر وهذا العدد ، ولماذا لم تكن المادة هكذا ، ولا ما عاية هذا النوع من
الحيوان أو النبات ، إذ الكل عذده على جهة اللزوم الأبدى الذى لم يزل ولا يزال .
وقد يبحث فى العالم الطبيعى عن الغاية لكل موجود . إذ صرح أرسطو بأن
الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً ، أما بحسب مذهب القدم فيسقط طلب الغاية الأخيرة
للوجود بأسره ، فأما بحسب رأينا فى حدوث العالم بأسره من العدم فإنه قد يُظن
أن هذا السؤال لازم كما يُظن أن عاية الوجود كله وجود نوع الإنسان فقط
ليعبد الله ، وأن كل ما فعل إنما فعل من أجله حتى أن الأفلاك إنما تدور لمنافعه
ولإيجاد ضروريته ، و بعض ظواهر كتب الأنبياء تساعد على هذا الظن . . .
وحق إذا كان الكل من أجل الإنسان وعاية الإنسان كما قيل أن يعبد الله
فالسؤال باق وهو ، ما الغاية فى كونه يعبد الله تعالى وهو لا يزداد كمالاً بأن يعبد
كل ما خلق ويدركه حق الإدراك ، فإن قيل إن ذلك ليس لكماله بل لكمال
لأن ذلك هو الأفضل لنا لزم السؤال بعينه : وما عاية وجودنا بهذا الكمال ؟
فلا بد من أن ينتهى الأمر إلى الغاية هى هكذا شاء الله أو هكذا اقتضت حكمتا
وهذا هو الصحيح ويجب ألا نعتقد أن الموجودات كلها من أجل وجوده

والرأى الثانى ، رأى سائر الناس ما رأى موسى من
مدر ونظم باطنه ، بمصائبهم - ^{التي} رآه من ربه .

والرأى الثالث - هو مقابل الذى رأى موسى من ربه من حيث
الوجود شيء بالانتهى فوجد لا حرج ولا كفى . ان سائر المراتبة اقصاها يدركها
وهذا هو رأى هوفه الاشهرقة من امههين . وفى عند ربه شئ عظيمه فيها
والتموها ، وذلك آهه مبرون رسطه فى بزعمه من المسوبة بين سقوط الورقة
وموت الإنسان ، وكذلك قالوا ان ربح لم يهب بالانفاق بل حركها الله وليست
الريح هى التى أسنطت الأتراقف . ان سنطت كل ورقة تنصا ، وقدر من الله ، وهو
الذى أسنطها فى هـ ^{صاحب} الموضع . ولا يمكن أن يتأخر زمان سقوطها ولا يتقدم ،
ولا يمكن سقوطها فى غير هذا الموضع . اذ ذلك كله مقدر فى الآزل فلزم بحسب
هذا الرأى أن تكون حركات الخيم ان كلها وسكناته ممدرة ، وأن الإنسان
لإستطاعة له بوجه أن يفعل شئ أو لا يفعل .

والرأى الرابع هو رأى من رأى أن الإنسان استتاعة ، وذلك يجرى فيما جاء
فى الشريعة من الأمر والهمى والجبر - ^{والعقاب} عند هؤلاء على نظام . ويرون
أن أفعال الله كلها تابعة لحكمة . وأنه لا يجوز عابه الجور ، ولا يعاقب محسناً .
والمعزلة أيضاً يرون هذا الرأى وان كانت استتاعة الإنسان است عندهم مطلقة ،
وهم يعتقدون أن الله يعلم بسقوط ورقة وان عنايته كل الموجودات . وجوابهم
على من ولد ذاعاه وهو لم يذهب أن ذلك تابع لحكمة الله ، وجوابهم فى هلاك
الفاضل أن ذلك ايمنظم حزنه فى الآخرة . ولما سئلوا هل عدل الله فى الإنسان
ولم يعدل فى غيره ولأى سبب ذبح الخيوان ؟ قالوا بأن هذا أجود له حتى يعوضه
الله فى الآخرة ، حتى لو قتل البرغوت أو القملة يلزم أن يكون لها فى ذلك عوض

من التقسيم كله إلا أن يكون لا يعلم شيئاً من هذه الأحوال بوجه ، أو يعلمها وينظمها
أحسن نظام . . . وأعجب كيف جهلوا الأمر الذي لم يزالوا ينهوننا عليه ويشرحونه
لنا دائماً ، فوقعوا في شر مما هربوا منه لأنهم هربوا من أن ينسبوا لله الإهمال .
ثم قطعوا عليه بالجهل بأن كل ما في العالم السفلى مستور عنه ولا يدركه ، وأما
جهلهم بما لم يزالوا ينهوننا إليه ، فكأنهم اعتبروا الوحود بأحوال الإنسان الذي
شره من ضرورة طبيعة المادة . . . وقد كثرت عندهم الظنون حتى قال بعضهم
إنه يعلم النوع فقط لا الأشخاص . وقال بعضهم : لا يعلم شيئاً خارجاً عن دانه
بوجه حتى لا يكون ثم تكثير علوم ، ومن الفلاسفة من يعتقد كاعتقادنا ، وأنه
تعالى يعلم كل شيء ولا تخفى عنه خافية بوجه ، وهم أقوام قبل أرسطو قد ذكرهم
الإسكندر ، ولكنهم يأبى عليهم رأيهم ويقول : إن أعظم ما ينقض به ما نشاهده
من ضرور تصل إلى الأخيار ، وخيرات ينالها الأشرار ، وبالجملة قد تبين أنه لو وجدوا
أحوال الناس منتظمة بحسب ما يبدو للجمهور أنه انتظام لما وقعوا في شيء من
هذا النظر كله ولا تهافتوا عليه ^(١) .

وآراء الناس في العناية خمسة ، وكلها قديمة ، أى أنها كانت معروفة منذ زمن
الأنبياء عند ما ظهرت الشريعة الحققة المنيرة لهذه الظلمات كلها ، فالرأى الأول هو
قول من زعم أن لا عناية أصلاً بشيء من الأشياء في جميع هذا الوجود ، وأن كل
ما فيه من السماء إلى ماسوى ذلك واقع بالاتفاق ، وليس ثم لا ناظم ولا مدر . وهذا
رأى أبيقور ، وهو أيضاً يقول بالأجزاء ، ويرى أنها تختلط كيفما اتفق ويتكون
منها ما اتفق ، وقد فال بهذا الرأى الذين كفروا من بنى إسرائيل ، وقد برهن
أرسطو على استحالة هذا الرأى ، وأن الأشياء كلها لا يصح أن تكون بالاتفاق بل
لا بد أن يكون لها ناظم ومدير .

عن الظلم والجور ، ولم تتعرض شريعتهما بوجه إلا لأحوال الإنسان . أما حديث : ^(١)
 العوض للحيوان فلم يسمع قط في ملتنا ؛ لكن بمصر المتأخرين من الجاؤنيم
 سمعه من المعتزلة فاستصوبه واعتقدته .

وأما ما أعتقده أنا في العناية الإلهية فإنما هي في هذا العالم السفلى ، أعنى من
 تحت فلك القمر بالنوع الإنسانى فقط . أما الحيوانات والنبات ؛ فإن رأى فيها
 رأى أرسطو لأنى لا أعتقد أن ورقة الشجرة تسقط بعناية خاصة بها ، ولا أن السمكة
 العنكبوت الذى اقترب الذبابة فعل ذلك بقضاء الله وإرادته ، ولا أن السمكة
 التى اختطف الدودة فعلت ذلك عن مشيئة إلهية خاصة ؛ بل هذا عندى كانه
 بالاتفاق المحض ، وإنما العناية الإلهية تابعة للفيض الإلهى ، ومن يتصل به ذلك
 الفيض العقلى حتى صار ذا عقل وكشف له كل ما يكشف لذى العقل ، فهو الذى
 يحبه العناية الإلهية وقدرت أفعاله على جهة الجزاء والعقاب ؛ فإن غرق السفينة
 بمن فيها ليس بالاتفاق ؛ بل بإرادة إلهية لا تصل عقولنا لمعرفة قانونها . . . أما تلك
 الآراء المتقدمة ففيها إفراط يخرج إلى الخاطئ المحض ، وإنكار المعقول ، والمكابرة
 فى المحسوس ، وإلى تقرير عظيم يوجب اعتقادات رديئة جدا فى حق الله وفسادا
 لنظام وجود الإنسان ومحو محاسنه .

على أن الله يهيئ لكل نوع من الحيوان غذاء ومادة قوامه ، ولكن هذه
 العناية نوعية لا شخصية ^(٢) .

ولست العناية الإلهية بالنوع الإنسانى كله على السواء ؛ بل تتفاضل العناية
 بالناس كتفاضل كلهم الإنسانى وبحسب هذا النظر يلزم أن تكون عنايته تعالى

(١) وقد عرف بهذا اللقب جاؤنيم (גאונים) رؤساء المدارس الدينية اليهودية بالعراق
 منذ أواخر القرن السادس إلى نصف القرن الحادى عشر ب . م .

(٢) ج ٣ فصل ١٧ .

عند الله ، وكذلك الفأر غير الآثم الذى افترسه قط أو حداثة ؛ لأن حكمة الله اقتضت ذلك فى حق هذا الفأر وسيعوضه عما جرى له فى الأخرى .

والرأى الخامس هو رأينا أى رأى شريعتنا ؛ وهو ما نص عليه أنبيأؤنا . وهو الذى اعتقده جمهور أخبارنا ، وإنى أخبر بما اعتقده بعض المتأخرين كما أخبر بما أعتقده أنا فى ذلك فأقول : إن قاعدة شريعة موسى أن الإنسان ذو استطاعة مطلقة أى أنه بطبيعته وباختياره وإرادته يفعل كل ما الإنسان أن يفعله دون أن يخلق له شىء مستجد بوجهه ، وكذلك جميع أنواع الحيوان تتحرك بإرادتها ، وكذلك من جملة قواعد شريعة موسى أنه تعالى لا يجوز عليه الجور بوجه من الوجوه ، وأن كل ما ينزل بالناس من البلايا ، أو يصلهم من النعم فرداً كان أو جماعة ؛ كل ذلك على جهة الاستحقاق بالحكم العادل الذى لا جور فيه أصلاً ، فلو أصاب الشخص شوكة فى يده وأزالها حينه لكان ذلك عقاباً له ، ولو نال أيسر لذة لكان ذلك جزاء له ، وكل هذا باستحقاق لكننا نبهل وجه الاستحقاق .

وإذا كان أرسطو يرى فى أحوال الناس اتفاقاً محضاً ويراه الأشعرية تابعاً لمجرد مشيئة ، ويراه المعتزلة تابعاً لحكمة ؛ فنحن نراه تابعاً للاستحقاق الشخصى بحسب أفعاله ؛ فلذلك يحجز الأشعرى أن يعذب الله الفاضل الخير فى الدنيا ويخلده فى النار ، ويرى المعتزلة أن هذا جور وأن هذا الذى عذب ولو نعمة فلها عوض تابع لحكمته ، وأما نحن فنعتقد أن كل هذه الأحوال الإنسانية بحسب الاستحقاق وهو تعالى بعيد من الجور وما يعاقب منا إلا مستحق عقاب . هذا هو نص التوراة ، وعلى هذا رأى جرى كلام جمهور أخبارنا الذين يقولون إن الله يجازى الطائع على كل ما فعله من البر ، ولو لم يؤمر بذلك على يد نبي ، وأنه يعاقب على كل فعل شر فعلاً ولو لم يئنّه عنه على يد نبيٍّ إذ ذلك منهى عنه بالفطرة ، أى النهى

الشكوك المذكورة . ومتى علم أن كل ما ينسب إلينا مباحين اسكل ما ينسب له
تبين الحق^(١) .

وهناك فرق كبير بين علم الصانع بما صنع ، وعلم غيره بذلك المصنوع ، وذلك
أن الشيء المصنوع إن صنع وفق علم صانعه : فصانعه إنما صنعه تابعاً لعلمه . وأما
الذى يتأمل هذا المصنوع ويحيط به علماً فعلمه تابع المصنوع . مثال ذلك :
الذى عمل آلة تتحرك فيها أنقل بسيل الماء تدل على ما مضى من النهار أو الليل
من الساعات . فكل الحركات الحادثة في هذه الآلة إنما حدثت وفق علمه ،
وليس كذلك الذى يتأمل تلك الآلة : لأنه كلما رأى حركة ما ، استجد له علم
ولا يزال يتأمل وعلمه تزيد وتتجدد حتى يكتب علم جملة الآلة ، ولو قدر أن
حركات تلك الآلة لا تنتهى لكان التأمل لا يحيط علماً بها أبداً ، ولا يمكن التأمل
أن يعلم حركة من تلك الحركات قبل حدوثها : وهكذا الحال في جملة الوجود
ونسبته إلى علمنا وعلمه تعالى ، فنحن إنما نعلم كل ما نعلم من قبل تأمل الموجودات :
فذلك لا يتعلق علمنا بما سيكون ولا بما سينتهى ، وعلمنا متجددة متكررة بحسب
الأشياء التى منها نكتسب علمنا ، وهو تعالى ليس كذلك أى أنه لا يعلم الأشياء
من قبلها فيقع التعدد والتجدد : بل تلك الأشياء تابعة لعلمه المتقدم المقرر لها
بحسب ما هى عليه . أما وجود مفارق أى وجود شخص ذى مادة ثابتة أو وجود
ذى مادة متغيرة الأشخاص تابع انظام لا يتبدل ولا يتغير ، فذلك لا يوجد عنده
تعالى تكثير علوم ولا تجدد وتغير علم لأنه بعلمه حقيقة ذاته غير المتغيرة عليم جميع
ما لزم أفعاله كلها ، وأما ما نروم أن نقول كيف هو ونذكر إدراكه فهذا محال ،
لأننا لو علمنا كيف هو لكان عندنا ذلك العقل الذى به يدرك هذا النحو من

بالأنبياء ، عظيمة جدا وعلى حسب مراتبهم في النبوة . وتكون عنايته بالفصحاء ،
الصالحين على حسب فصاحتهم وصلاحهم ، إذ التقدر من الفيض العقلي الإلهي هو
الذي أنطق الأنبياء ، وسدد أفعال الصالحين ، وكل علوم الفصحاء بما علموا ،
وقد ذكر الفلاسفة هذا المعنى كما ذكر ذلك أبو نصر في صدر شرحه لكتاب
نيكوماخوس لأرسطو^(١) .

وهناك أمر مجمع عليه هو أنه تعالى لا يصح أن يتجدد له علم حتى يعلم الآن .
ما لم يعلمه من قبل ، ولا يصح أن تكون له علوم كثيرة متعددة ولو على رأى من
يعتقد الصفات ، فلما تبرهن هذا قلنا إنه بالعلم الواحد يعلم الأشياء الكثيرة المتعددة ،
وليس باختلاف المعلومات تختلف العلوم في حقه تعالى ، والأشياء كلها متجددة
علمها قبل كونها ، ولم يزل عالماً بها ؛ فلذلك لم يتجدد له علم بوجه وكما أنا
ندرك حقيقة ذاته مع أننا نعلم أن وجوده أكمل وجود لا يشوبه نقص ولا تغير
ولا انفعال بوجه ؛ ومع أننا لا نعلم حقيقة علمه ؛ إذ هو ذاته يعلم أنه لا يتجدد له
علم بوجه ، ولا يتناهى علمه ، ولا يخفى عنه شيء من الموجودات كلها ، ولا يبطل
علمه ، وكل ما يظهر في مجموع هذه الأقاويل من التناقض هو بحسب اعتبار
علمنا الذي لا يشارك علمه إلا في الاسم فقط ؛ فكذلك القصد مقول على ما قصده
وعلى ما يقال إنه قصده تعالى باشتراك ، وكذلك العناية مقولة باشتراك على ما نعى
نحن به وعلى ما يقال إنه تعالى يعنى به ؛ فمعنى العالم ، ومعنى القصد ، ومعنى العناية
المنسوبة إلينا غير تلك المعاني المنسوبة إليه ، فمضى أخذت العناية ، أو العلمان ،
أو القصدان على أن يجمعهما معنى واحد جاءت الإشكالات ، وحدثت

(١) ج ٣ فصل ١٨ وراجع في هذا الموضوع : Louis Germain Lévy: Maimonide. :
Chap. IX. Omniscience et providence divines. p. 143 — 169.

عبث ، وفعل لعب ، وفعل جيد حسن . أما الفعل الباطل فهو الذى يقصد به فاعله غاية ما ، فلا تحصل تلك الغاية بل تعوقه عنها عوائق ، والفعل العبث هو الذى لا يقصد به غاية أصلاً كما يعبث بيده بعض الناس عند التفكير ، وكأفعال الساهين والمذهولين ، وفعل اللعب هو الفعل الذى يقصد به غاية خصيصاً أو أن يقصد به أمر غير ضرورى ولا مفيد كبير فائدة ، كمن يرقص لا يقصد رياضة أو يعمل عملاً ليُضَحَّكَ منه . على أن هذا النوع يختلف بحسب أغراض الفاعلين وبكلمهم ، فإن تَمَّ أشياء كثيرة ضرورية أو عظيمة الفائدة عند قوم ، وعند آخرين لا حاجة لهم بها أصلاً : كرياضة الجسم على اختلاف أنواعها التى هى ضرورية فى دوام الصحة على ما ينبغى عند من يعلم صناعة الطب ، فالذى يفعل أفعال الرياضة يروم بها الصحة كاللعب بالكرة والصراع وغرق اليدى وحصر النفس ، فهذا العمل عند الجهال لعب ، وعند العلماء ليس بلعب ، وأما الفعل الحسن فهو الذى يفعله الفاعل لغاية شريفة ضرورية ونافعة ، وأفعال الله ليست باطلة أو عابثة أو لاعبة ، فهى كلها جيدة حسنة .

والفرقة — من أهل النظر — التى زعمت أنه ليس تَمَّ أسباب ولا مسببات بل أفعاله كلها بحسب المشيئة ، ولا تطلب لها غاية ، داخلية فى قسم العبث ، بل أخط من العبث ، لأن العاثر لم يقصد إلى غاية ، والله عند هؤلاء عالم بما فعل وفاعده لا لغاية أصلاً ولا لوجه فائدة . أما أن يكون فى أفعاله تعالى شئ على جهة اللعب ، فاستحالة ذلك بادية ولا يلتفت لهُذيان من زعم أن التردّد خاف ليضحك منه الناس ، والذى يدعو لهذا كله الجهل بطبيعة الكون والفساد ، وإهمال الأصل ، ويتضح من نصوص فى التوراة أن الأشياء التى يريد الله تتنفل ضرورة ، وليس تَمَّ عائق يعوق عن تنفيذ إرادته ، ولا يريد الله أن يفعل

الإدراك ، وهذا شيء لا يوجد في الوجود إلا لله تعالى : لذلك لا يوجد فيه شيء من الغلط ، ولا من التوهم . ولا تاحقه الشناعات ، ولا ينسب لله نقص ؛ إذ هذه المعاني الجليلة العظيمة لا يمكن قيام برهان عاينها بوجه ، لا بحسب رأى معشر المتشرعين ولا بحسب رأى الفلاسفة على حسب اختلافهم في هذه المسألة ^(١) .

وقصة أيوب الغريبة العجيبة هي من قبيل ما نحن فيه ، أى أنه مثل لتبيين آراء الناس في العناية ، فقضيته تحير كل ناظر من الناس حتى قيل في علم الله وفي عنايته ما ذكرت ، أى أن الرجل الصالح الكامل المسدد العامل الشديد التقوى قد تنزل به مصائب عظيمة مترادفة في ماله وولده وجسمه لا لأثم يوجب ذلك ، فحياته مشكلة عظيمة اتضحت منها حقائق لا غاية بعدها ^(٢) . إن كل ما نزل بأيوب معلوم عنده تعالى . وسفر أيوب بجملة إنما جاء إيمان قاعدة في الاعتقادات والتنبيه على الاستدلال بالأمور الطبيعية حتى لا يغلط الإنسان ولا يطالب بخياله أن يكون علمه أو قصده وعنايته وتديره كقصد الله وعنايته وتديره . فإذا علم الإنسان ذلك سهل عليه كل مصاب ولا تزيده المصائب شكوكاً في الله ، وهل يعلم أو لا يعلم أو يتغير أو يهمل بل تزيده محبة ^(٣)

وعلى هذا النحو يشرح موسى بن ميمون مشكلة الشريعة والتوراة في كيفية امتحان الله للأنبياء والأتقياء والأفراد والجماعات ، واختباره لهم « لا يعلم ما لم يكن يعلمه من قبل كما يتخيل الجهلة والبله من الناس ، بل للوصول إلى الغايات المذكورة في الفصول المتقدمة » ^(٤) .

والأفعال تنقسم بحسب اعتبار غايتها إلى أربعة أقسام : فعل باطل ، وفعل

(٢) ج ٣ فصل ٢٣ .

(٤) ج ٣ فصل ٢٤ .

(١) ج ٣ فصل ٢١ .

(٣) ج ٣ فصل ٢٢ .

من حالاته الجسمانية ، ككأنه الآخر . ان يكون ، طناً بالمعل أي أن يكون له
ل بالفعل . فالشريعة اخقة اما جاءت لتعبد الكالين أي صلاح أحوال الناس
ضهم مع بعض رفع الظلم ، بالمخاق بأق الكرم الفاضل حتى يحصل كل واحد
لى كاله الأول ، وصلاح الاعتمادات ، اعطاء آراء صحيحة . حتى يحصل على السكال
آخر ، وقد نصت التوراة على أن عاية تريعنها هو حصول هذين السكالين (١) .

ومما يجب أن يتنبه إليه الإنسان هو أن الآراء الصحيحة التي بها يحصل
السكال الأخير قد منحت الشريعة منها عابتها ودعت لاعتقادها وهو وجود الله
وتوحيده وعلمه وقدرته وإرادته وقدمه : وهذه كلها غايات لا تبين بتفصيل وتحديد
إلا بعد معرفة آراء كثيرة ، وكذلك دعت إلى صلاح الأحوال المدنية كاعتقادنا
أنه تعالى يشتد غضبه على من عصاه فذلك يلزم أن يخاف ويرهب ويحذر عصيانه .
وأما سائر الآراء الصحيحة في جميع هذا الوجود المكونة من العلوم النظرية على
كثرة أنواعها والتي بها تصح تلك الآراء التي هي الغاية الأخيرة : فإن الشريعة
وإن كانت لم تدع إليها تصریح كما دعت لتلك قد دعت إليها على الإجمال .
وعلى العموم إن الغرض من التعاليم الدينية سواء أكانت أمراً أم نهياً . رفع
ظلم ، أو حض على الخلق الكريم المؤدى لحسن العشرة ، أو إبداء رأى صحيح
يلزم اعتقاده إما بحسب الأمر في نفسه ، أو بكونه ضرورياً في رفع الظلم أو اكتساب
خلق كريم (٢) .

ومن العلوم أن سيدنا إبراهيم عليه السلام قد نشأ في ملة الصابئة ، وعلى
مذهبهم . وكتبهم تقول إن الكواكب هي الآلهة ، وأن الشمس هي الإله الأعظم
وهي التي تدبر العالم العلوى والسفلى ، وقد ذكر في تواريخهم أن سيدنا إبراهيم

إلا ما هو ممكن ، وليس كل ممكن إلا ما تقتضى حكمته . وهذا هو رأى المشرعين ورأى الفلاسفة أيضاً . وهو رأينا نحن : فبما مع اعتقدنا أن العالم حادث نرى جملة أخبارنا وعلمائنا لا يعتقدون أن ذلك بمجرد مشيئة لا غير بل يقولون : إن حكمته التى يفوتنا إدراكها أوجبت وجود هذا العالم بأسره ضرورة عند ما وجد ، وتلك الحكمة بعينها التى لا تتغير أوجبت عدم قبل أن يوجد العالم . ومجد هذا المعنى متكرراً عند الأخبار كثيراً ، وهذا كله هرب مما ينبغي أن يهرب منه ، وهو أن يفعل الفاعل فعلاً لا يقصد به غاية ، وكذلك اعتقاد جمهور علماء شريعتنا ، وقد صرح بذلك أنبيائنا ، وهو أن جزئيات الأفعال الطبيعية كلها محكمة منتظمة مرتبطة بعضها ببعض ، وكلها أسباب ومسببات وما منها شيء عبث ولا لعب ، ولا باطل ، بل أفعاله حكمة . ونحن نجهل كثيراً من وجوه الحكمة فى أعماله ، وعلى هذا رأى افتتحت توراة موسى وبه ختمت ^(١) .

وترمى الشريعة إلى صلاح النفس وصلاح البدن ، أما صلاح النفس فهو بأن تتوفر للجمهور آراء صحيحة بحسب طاقته يكون بعضها صريحاً وبعضها بئثال : إذ ليس فى طاقة الجمهور من العامة أن يدرك ذلك الأمر على ما هو عليه . وأما صلاح البدن فهو بإصلاح أحوال المعاش ، وهذا يتم بشيئين أحدهما : رفع الظلم وهو أن لا يبيح كل شخص من الناس لنفسه ما يريد وما تصل إليه قدرته بل يقصد إلى ما به نفع الجميع ، والثانى إكساب كل شخص من الناس أخلاقاً نافعة فى المعاشرة حتى ينظم أمر المدينة . ولا يحصل القصد الأول أى صلاح النفس الذى هو الأشرف إلا بعد حصول الثانى أى صلاح البدن . وقد تبرهن أن للإنسان كمالين هما كمال الجسد وكمال النفس ؛ فكمال الأول أن يكون صحيحاً على

وهذا الكتاب مملوء بهيليان التوتيين ، رقق حسب الى العائمة بسبب ما ورد فيه من أعمال الطالاسم واستمر الى الأثر اح . واسحق . والجن . والفيلان التي تسكن البراري ، وأن بعض الأشجار في الحمد إذا قطع منها أنصاف تسمى على الأرض كالحيات ، وأن أخرى تسمع لها همهمة وكلمات ، وأن ورقة منها في جيب الإنسان تخفيه عن عيون الناس : فلا يرى حيث يدخل أو يخرج ، وعلى هذا النحو بحثه في الكتاب في عجائب النبات وخواص الفلاحة وفي ذلك الكتاب حكاية تموز الذي قتله الملك واجتمع الأصنام كلها من أقطار الأرض ليلة موته تبكى وتندب حتى صارت سنة في كل أول يوم من شهر تموز أن يُنَاح ويُسكى عليه وتندبه النساء . . .

ومن تلك الكتب كتاب استمخض . والاطلاس . والسراج ، ودرج الأفلاك ، والصور المنسوبة لأرسطو . وكتاب منسوب لهرمس ، وآخر لإسحق الصابي في الاحتجاج لملة الصابئة ، وكتابه الكبير في نواميس الصابئة ، وجزئيات

= في الشام والعراق والديار الفارسية . وكان من حراء نقل موسى بن ميمون بعض نصوصه أن أخذ بعض علماء الغرب يبحث عنه حتى عنوا على مخطوطات منه ، وكان العالم كاترمير (Etienne Quatremère) يعتقد أن كوثاني المذكور في كتاب الفلاحة النبطية من رجال القرن السادس ق . م . وقد عارضه خولسون (Chwolson) في ذلك ؛ إذ بدا له أن كوثاني قد عاش في القرن الرابع عشر ق . م . وأما المؤرخ ريبان (Ernest Renan) فيميل إلى أن معلومات ابن وحشية عن حضارة الأصنام الآرامية ترجع إلى القرون الأولى بعد الميلاد ؛ لذلك يؤثر أن يكون كوثاني ممن عاشوا في ذلك الزمن أيضاً ، ويظهر أن هناك كتباً وثنية كبيرة تلت في القرن الثالث والرابع للهجرة تمكن موسى بن ميمون بواسطتها من أن يدرس حياة الأمم الوثنية دراسة شاملة وقد ذكر في رسالته إلى أبحار اليهود بمدينة مرسيليا أنه قرأ آداب الوثنيات في كل ما نقل منها إلى اللغة العربية حتى فهمها ومحصلها فهماً وتمحيصاً صحيحين . راجع كوثاني المحدثات ص ٢٥٠ ، وراجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين ص ٢٣١ — ٢٣٢) .

نرى في كوما ، وأنه لما خالف الجماعة وادعى أن سم فاعلاً غير الشمس احتج عليه الناس إلى أن سجن ، وكان يستمر في مناقشة الناس أياماً وهو في السجن ؛ فلما خاف الملك أن يفسد عليه سياسته ويرد الناس عن أديابهم نفاه إلى أطراف الشام . هكذا ورد في كتبهم ، ومنها كتاب الملاحه النبطية .

ومن الصابئة بقايا توجد الآن في بلاد الترك ، وفي أقصى الشمال والهند ، وفي أقصى الجنوب ، وقد أقاموا منذ قديم الزمن الأصنام للكواكب ، فأصنام الذهب للشمس ، وأصنام الفضة للقمر ، وقسموا المعادن والأقاليم للكواكب ، وقالوا الإقليم العلاني إله الكوكب العلاني ، وبنوا الهياكل واتخذوا فيها الأصنام ، وزعموا أن قوى الكواكب تفيض على تلك الأصنام فتتكلم ، وتفهم ، وتعقل ، وتوحى للناس ، وكذلك قالوا في الأشجار التي أفاضت الكواكب عليها من روحانياتها ، وتوحى هي أيضاً للناس ، وقد ذكر هؤلاء الوثنيون في الكتاب المقدس باسم كهنة البعل والأشيرة ، وكان منهم أنواع شتى من السحرة ، وكان سيد أنبياء بني إسرائيل قد وصى بقتلهم ومحو آثارهم ، واستئصال شأفتهم ، والتصد الأول من التوراة إزالة عبادة الأصنام ومحو آثارها : لأن كل ما يتعلق بها عُدٌّ بالشئ المبعوض الممقوت عند الله .

وإني أذكر الكتب التي علمت منها مذاهب الصابئة وآراءهم وشرائعهم ، وعرفت أعمالهم وعباداتهم ، فأكبر كتاب في ذلك هو الفلاحه النبطية ^(١) ،

(١) أمه سنة ٢٩٦ هـ باللغة العربية أبو بكر أحمد بن علي بن وحشية الذي كان من أسرة نبطية وبنية اعتنقت الاسلام وحسن إسلامها ونبغ بعض أفرادها ، والكتاب خلاصة لنظريات المعتقدات الوثنية عند النبط والآراميين ، وما فيه مسند من آراء عالم وبنى عرف عند ابن وحشية باسم كونايمى ؛ ومع كون كتاب الفلاحه النبطية يشتمل على معلومات ونظريات في علم الفلاحه والنبات فانه يحتوى على روايات وقصص عن حياة الأمم الوثنية البائدة =

العباد والنسك قد انقطعوا لخدمة تلك الهياكل لم تقتص حكمته تعالى وتلطفه
 اليين بجميع مخلوقاته أن يشرع رفض هذه الأنواع من العبادات وتركها وإبطالها
 لأن هذا الأمر كان في ذلك الوقت مما لا ينصور الذهن قبوله بحسب طبيعة الإنسان
 التي تأس له ألوف في مثل تلك الحالة ولو أن نبيا يأتي في هذه الأزمنة ويدعو لعبادة
 الله ويقول قد شرع لكم الله أن لا تصلوا ولا تصوموا ولا تستغيثوا عند ملّة ،
 وإنما تكون عبادتكم فكرة دون عمل لنفر الناس مما يدعوا إليه ؛ فلذلك ترك
 تعالى تلك الأنواع من العبادات على ما هي عليه وجعلها له هو بدل أن يُقصد بها
 إلى المخلوقات وإلى أمور خيالية لا حقيقة لها ؛ فأمرنا ببناء هيكل وأن تكون
 الذبائح باسمه والسجود له والبخور من أجله ونهى عن أن يفعل بنو إسرائيل من
 هذه الأفعال فعلاً لغيره ، وشرع قوانين لللاويين والكهنة ؛ فكان ذلك سبباً في
 تشار التوحيد وإدراكه تعالى ^(١) .

ومن جملة أغراض الشريعة الكاملة أطراح الشهوات والتهافت بها ،
 وكبحها بقدر الإمكان ، وأن لا يقصد منها إلا الضروري ، ومن المعلوم أن
 معظم شره الجمهور ؛ إنما هو النهم في الأكل والشرب والنكاح ، وهذا هو
 المعطل لكل الإنسان لأن تتبع مجرد الشهوة يبطل التشوّقات النظرية ، ويفسد
 البدن ، ويقضى على الإنسان قبل عمره الطبيعي له ، ويكثر المومم والتباغض
 والتنازع ؛ فلذلك كان من لطف الله جل اسمه أن شرع شرائع تعطل تلك الغاية
 وتصرف الفكرة عنها بكل وجه ومنع من كل ما يؤدي للشره ولجود لذة ، وهذا
 مقصد كبير من مقاصد الشريعة ^(٢) .

ومما يجب أن نعلمه أن الشريعة لا تلتفت إلى الشاذ ، ولا يكون التشريع

ديهم وأعيادهم وقرابينهم وصلواتهم^(١) .

ولا ريب أن هذه الكتب جزء يسير مما لم يخرج ولم يوجد أيضاً ؛ بل تاف وباد على مر السنين ، والكتب الموجودة لدينا اليوم مشتملة على أكثر آراء الصابئة وأعمالهم^(٢) .

وإذا تأملنا في تلك الآراء القديمة السقيمة تبين لنا أنه كان مشهوراً عندهم أن عبادة الكواكب تعمّر الأرض وتخصب البلاد ، وكان علماءهم ونساكهم وأهل التقوى منهم يعظون الناس ويعلمونهم أن الفلاحة التي بها قوام وجود الإنسان إنما تتم باختيار عبادة الشمس وسائر الكواكب التي تطيل الأعمار وتدفع الآفات وتخصب المزارع ، وتزكي الأثمار ، وتمطر السماء على الأرض ، ثم لما أراد الله محو هذا الغلط من الأذهان ، ورفع المشقة عن الأجسام أخبرنا بواسطة موسى أنه إذا عُبِدَت الكواكب والأصنام فإنه ينقطع المطر ، وتخرّب الأرض ، ويسقط ثمر الأشجار ، وتأتي الآفات والعايات للأجسام . وتقصر الأعمار^(٣) .

ومن حيث أنه لا يمكن الخروج من الضد إلى الضد دفعة واحدة لأن طبيعة الإنسان تأتي عليه أن يترك كل ما ألفه مرة واحدة ؛ فإن الله لما بعث موسى إلى بني إسرائيل ، وكان المألوف في ذلك الوقت في العبادة العامة أن تقرب أنواع الحيوان في الهياكل التي تقام فيها الصور ويسجد لها ، ويطلق البخور بين يديها ، وكان

(١) كان العالم مونك قد عجب من عدم ذكر إسحق الصابئي في مؤامبات الفعطي وابن أبي أصيبعة وغيرهما مع ذكره صراحة في كتب موسى بن ميمون ، ويعتقد أن إسحق هذا ربما كان أباً لإسحق إبراهيم الذي قدم سنان بن ثابت بن قرة بعض مؤلفاته (راجع الترجمة الفارسية لدلالة الحائرين ج ٣ ص ٢٤١) .

(٢) ج ٣ فصل ٢٩ . (٣) ج ٣ فصل ٣٠ .

التي كان يرمى إليها من تدوين مصنفه دلالة الحائرين ، ولكنه أراد ألا ينتهي منه إلا بعد تقديم النصح لمن كابد المشقة في دراسة هذا الكتاب حتى تكون الفائدة التي أسداها إليه علمية من ناحية وعملية من ناحية أخرى .

وقد بدأ فصول الاختتام (فصل ٥١ — ٥٤) بمثل رائع يعتبر ملخص نظرياته عن التوحيد والخلوقات ، وكيفية إدراك البشر للعلة الأولى حيث يقول : ولا يتضمن هذا الفصل زيادة معنى على ما قد اشتملت عليه الفصول الماضية ، وإنما هو شبه الخاتمة لإدراك الحقائق الخصیصة به بعد إدراكه ، والإرشاد لحصول تلك العبادة التي هي الغاية الإنسانية ، وكيف تكون العناية في هذه الدار ، وإني مفتتح هذا الفصل بمثل أضربه لك فأقول : إن السلطان في القصر وأهل طاعته كلهم ، منهم قوم في المدينة ومنهم خارج المدينة ، وهؤلاء الذين في المدينة منهم من قد استدبر دار السلطان ووجهه متجه إلى طريق أخرى . ومنهم من هو قاصد دار السلطان ومتجه إليه وطالب دخولها والمثول أمامه ، لكنه إلى الآن لم يرقط سور الدار ، ومن القاصدين من وصل إلى الدار وهو يدور حولها يطلب بابها ، ومنهم من دخل من الباب وهو يسير في الدهليز ، ومنهم من انتهى إلى أن دخل قاعدة الدار وأصبح مع الملك في موضع واحد غير أنه لم يكن يراه أو يكلمه ، ولكنه بعد دخول الدار لا بد له من سعي آخر يسعاه حتى يحضر بين يدي السلطان ويراه على بُعد أو على قرب أو يسمع كلامه أو يكلمه ، وهنا أشرح لك هذا المثل الذي ابتكرته فأقول : أما الذين هم خارج المدينة فهم الذين لا عقيدة عندهم نظرية أو تقليدية ، وحكم هؤلاء كحكم الحيوان غير الناطق ، وما هؤلاء عندي في مرتبة الإنسان وهم من مراتب الموجودات دون مرتبة الإنسان وأعلى من مرتبة القروء إذ قد حصل لهم شكل الإنسان وتخطيطه وتمييز فوق تمييز القرد .

لما كان من الأمور قليلاً نادراً ؛ بل كل ما يراد اشتراعه من رأى ، أو خلق ، أو عمل نافع إنما يقصد به إلى ما كان كثيراً شائعاً ولا يلتفت للأمر القليل الوقوع . كأن يترتب ضرر لأحد من الناس بسبب ذلك التدبير والتقدير الشرعى ؛ لأن الشريعة هي أمر إلهي . ولنا أن نعتبر بالأمور الطبيعية التي تتضمن المنافع العامة الموجودة فيها . ولا يمكن أن تكون الشرائع مقيدة بحسب اختلاف الأشخاص والأزمان كالعلاج الطبى الذى يخص كل شخص بحسب مزاجه ؛ بل ينبغى أن يكون التدبير الشرعى مطبقاً عاماً غير مقيد بزمان أو مكان^(١) .

ثم ينتقل موسى بن ميمون إلى تعليل فرائض ووصايا وردت فى التوراة تعليلاً فلسفياً ويذكر لها أسباباً وأغراضاً يرشد بها إلى تقويم الأخلاق وإصلاح حالة النفس والبدن معاً ، ومن حيث أنها موضوعات متعلقة بالحياة الدينية اليهودية التى تحتاج إلى تأمل فى النصوص العبرية نكتفى بالإشارة إليها^(٢) .

وكما أن المؤلف اجتهد فى أن يأتى بتعليل للفرائض والوصايا التى ذكرت فى التوراة ، كذلك تعرض لكثير من قصصها ورواياتها وقال : إعلم أن كل قصة تجدها فى التوراة إنما هى لفائدة ضرورية فى الشريعة ، إما لتصحيح رأى هو قاعدة من قواعد الشريعة أو لإصلاح عمل من الأعمال حتى لا يقع بين الناس ظلم وعدوان . فمثلاً تقول التوراة إن العالم محدث وإن الذى خلق أولاً هو الإنسان ، فيلزم أن يكون جميع النوع الإنسانى على ما فيه من قبائل متفرقة فى أنحاء شتى ، وعلى اختلاف ألسنتهم من شخص واحد هو آدم وهكذا كل قصة لها سبب^(٣) ويمكن القول بأن المؤلف قد أكمل بانتهاه هذا الفصل المقاصد الشريفة

(٢) ج ٣ الفصول من ٣٥ إلى ٥٠ .

(١) ج ٣ فصل ٣٤ .

(٣) ج ٣ فصل ٥٠ .

مها عليه ليعلم تديره لها على أى جهة يمكن أن يكون ، فأنتك هم الذين متم في مجلس السلطان ، وهذه هى درجة الأنبياء ، همهم من وصل إلى عظيم الإنس فيسأل ويحباب ويتكلم ويكلم في ذلك المقام المقدس ، ومن عظيم غمبعه به أدرك تمنطل كل قوة غليظة في جسمه حتى لا يحتاج إلى الأكل أو الشراب^(١) ومن الأنبياء من رأى جلال الله عن قرب ومنهم من رآه عن بعد .

أما من فكر في الله وأكثر من ذكره بغير علم بل قد فيه غيره في خارج الدار و بعيد عنها لا يذكر الله حقيقة ولا يفكر فيه لأن ذلك الأمر الذي في خياله والذي يذكره بفيه ليس مطابقاً لموجود أصلاً ؛ بل هو مخترع خياله وإنما ينبغي الأخذ بهذا النوع من العبادة بعد التصور العقلي ؛ فإذا أدرك الإنسان الله وأفعاله حسب ما يقتضيه العقل أخذ بعد ذلك في الانقطاع إليه . ويسمى إلى التقرب منه عن طريق القراءة في الكتب الدينية ، والصلاة والفرائض ، وعد الالتفات إلى أمور الدنيا حتى ترفع العوائق الحائلة بيننا وبينه ، ونحصل على الغبة من إدراك الحقائق^(٢) .

وليس جلوس الإنسان وحركاته وتصرفاته وهو وحده في بيته كجلوس وحركاته وتصرفاته بين يدي ملك عظيم ، ولا كلامه وانبساطه وهو بين أه وأقربائه ككلامه في مجلس الملك ، لذلك يكون من الكمال الإنسانى أن يع أن الملك العظيم الملازم له أعظم من كل شخص ، وذلك الملك الملازم هو العقلم الفاض علينا الذى هو الصلة بيننا وبينه تعالى ، وكما أنا أدركناه بذلك الغسو

(١) ميثير المؤلف إلى موسى كليم الله الذى مكث أربعين يوماً وأربعين ليلة على جبل سيناء لم يتناول الخبز ولم يشرب الماء حتى انتهى من كتابة وحى الله على الألوحين (سفر الخروج فصل ٣٤ آية ٢٧) (٢) ج ٣ فصل ٥١ .

وأما الذين هم في المدينة واستدبروا دار السلطان فهم أهل رأى ونظر ولست لهم آراء غير صحيحة . إما من غلط وقع لهم في حال نظرهم أو من خطأ في التقليد فهم من أجل تلك الآراء كلما أبعدوا في السير ازدادوا بعدا عن دار السلطان وهؤلاء شر من الأولين بكثير ، وقد تدعو الضرورة في بعض الأزمنة لقتلهم ومحو آرائهم حتى لا يضلوا غيرهم .

وأما القاصدون دار السلطان والدخول عندهم لم يروا قط الدار فهم جمهور أهل الشريعة من عامة الناس الذين يحافظون على فرائض الدين ، وأما الواصلون إلى الدار الذين يطوفون حولها فهم الفقهاء الذين يقلدون الآراء الصحيحة تقليداً ويتفقهون في العبادات ، ولم يلهوا بنظر في أصول الدين ، ولم يبحثوا بوجه عن تصحيح اعتقاد .

فأما الذين خاضوا في النظر في أصول الدين فقد دخلوا الدهليز والناس هناك مختلفو المراتب بلا شك ، فأما من حصل له البرهان على كل ما تبرهن وتيقن من الأمور الإلهية وقارب اليقين فيما لا يمكن فيه إلا مقارنة اليقين فقد أصبح مع السلطان في داخل الدار .

واعلم يا بنى أنك مادمت تشغل بالعلوم الرياضية وبصناعة المنطق فإنك تكون من جملة من يدور حول الدار يطلب بابها ، فإذا فهمت الأمور الطبيعية فقد دخلت الدار وأنت تمشي في دهاليزها ، فإذا كملت الطبيعيات وفهمت الإلهيات ، فقد دخلت إلى السلطان وأصبحت معه في دار واحدة ، وهذه هي درجة العلماء وهم مختلفو الكمال .

فأما من أمعن بفكره بعد كماله في الإلهيات ومال بمجملته نحو الله عز وجل وأضرب عما سواه وجعل أفعال عقله كلها في اعتبارات الموجودات للاستدلال

لا يتخذ غاية لأنه كمال جسماني ، وليس هو الإنسان من حيث هو إنسان ؛ بل من حيث هو حيوان .

والنوع الثالث هو صاحب الفضائل الخلقية ، وهذا النوع من الكمال إنما هو توطئة لغيره ، وليس هو غاية لذاته .

والنوع الرابع هو صاحب الكمال الإنساني الحقيقي الذي حصل على فضائل نظمية وتصور معقولات تفيد آراء صحيحة في الإلهيات ، وهذه هي الغاية الأخيرة التي تكمل الشخص كمالاً حقيقياً تفيده البقاء الدائم وبها الإنسان إنسان .

وكذلك بين لنا الأنبياء كما شرح الفلاسفة أن ليس كمال القنية ، ولا كمال الصحة ، ولا كمال الأخلاق كمالاً يفتخر به ويرغب فيه ، وأن الكمال الذي يفتخر به ويرغب فيه هو معرفته تعالى ، ولذلك ورد في سفر أرميا أن لا يفتخرن الحكيم بحكمته ، ولا الجبار بجهوته ؛ ولا الغني بغناه ؛ بل ليفتخرن المفتخر بأنه يفهم ويعرف الرب فاعل الرحمة والقضاء والعدل لأنه بهذا يرضى الله ، وقد أدرك الأحبار من هاتين الآيتين المعاني التي ذكرنا وصرحوا بما بينته من أن الحكمة المقولة بإطلاق في كل موضوع هي الغاية ، هي إدراكه تعالى (١) .

وأسلوب موسى بن ميمون العربي في كتابه دلالة الحائرين وغيره يقرب وجه عام من الأساليب العربية المألوفة عند المسلمين في المصنفات الفلسفية والأخلاقية والفقهية ، وقد يستعمل في أحوال كثيرة ألفاظاً عربية مأخوذة من القرآن والمصادر الفقهية الإسلامية (٢) .

(١) ج ٣ فصل ٥٤ .

(٢) Zeitschrift der Deut. Morg. Ges. Bd. 35. p. 773, Bd. 41. p. 691

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. III. p. 77.

الذي أفاضه علينا ؛ فإنه بذلك الضوء عينه أطلع علينا ، وبه كان سبحانه وتعالى معنا دائماً ، ومن حيث إن ورع الكاملين وخشوعهم أتى من خوف الله وتوقاه بطرق حقيقية لا خيالية ، وجعل باطنهم كظاهريهم ، كما جعلهم نبهون عن السير بالكبرياء ، إذ جلالة تعالى يملأ أطراف الأرض جميعاً (١١٠-١١١-١١٢)
فلقد أنسا دائماً بين يديه ، لذلك كان علمنا يتحرجون من كشف رؤوسهم لكون الإنسان مجاوراً ربه ، وكانوا يقولون من الكلام : هذا هو الغرض من أعمال الشريعة كلها ، وبملازمة تلك الجزئيات العملية وبتكرارها تحصل رياضة للفضلاء إلى أن يكملوا السكال الإنساني فيخافون الله تعالى ويهربونه ويفزعون إليه ، ويعلمون أنه معهم فيفعلون بعد ذلك ما يجب (١) .

واسم الحكمة يقع في العبرية على أربعة معانٍ ، وذلك أنه يقع على إدراك الحقائق التي غايتها إدراكه تعالى ، وعلى اكتساب الصنائع ، وعلى اكتساب الفضائل الخلقية ، كما يقع على اكتساب الشرور والردائل .

وقد بينَ الفلاسفة المتقدمون والمتأخرون أن الكمالات الموجودة تنقسم إلى أربعة أنواع : أولها وهو أرقصها ما يتفانى أهل الأرض فيه ، وهو كمال القنية ، وهو ما يوجد للشخص من الأموال ، والثياب ، والآلات ، والعبيد ، والأراضي ، ومحوها ، وأن يكونَ الإنسان لنفسه ملكاً عظيماً ؛ فهو يقول لذلك هذه دارى ، وهذا عبدى ومالى ، وهؤلاء جندى ؛ فإذا عدمت تلك النسبة أصبح ذلك الشخص الذى كان ذا ثروة أو ملكاً عظيماً لا فرق بينه وبين أحقر الناس .

والنوع الثاني يتصل بشخص يكون كامل البنية والهيئة ؛ أى أن يكون مزاجه فى غاية الاعتدال ، وأعضاؤه متناسبة قوية كما ينبغي ؛ فهذا الكمال أيضاً

العربية : هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإب كثرة الأيدى التى تناولت مدونات ، وتصرفت فيها تصرفاً فاحشاً أدت فى مواضع شتى إلى غموض فى العى وإيهام فى التعبير^(١) .

أخذت المجموع المستنيرة من اليهود تمهافت على كتاب دلالة 'خايرين بعد ظهوره بمدة وجيزة . وانهاالت الرسائل على المؤلف من الشرق والغرب اطلب نسخ معتمدة منه .

والكتاب على ما فيه من النظريات المعارضة أو الموافقة للرأى الدينى كان مرآة صالحة للحياة العقلية عند اليهود فى القرن الثانى عشر ، لأن كثيراً من الفلاسفة الذين تقدموا موسى بن ميمون أحجموا عن الخوض فى معضلات دينية توقظ الأحقاد وتؤدى إلى فتنة بين أنصار الفلسفة وأنصار الدين .

وقد بقى الرجل الدينى الذى تتقف ثقافة فلسفية إلى ذلك العهد يشعر بأن هناك أموراً غامضة يقف أمامها حائراً .

ولكن موسى كان جريئاً اقتحم المشكلات الدينية اقتحاماً عنيفاً ثم خرج منها بأن وفق بين الدين والفلسفة مرة ، أو رجح وجهه الدين على وجهة الفلسفة مرة أخرى ، أو — فى حالة ثالثة — شك فى كثير من الآراء الموروثة للمألوفة . واستيقظت الحياة العقلية اليهودية والتفتت إلى الفلسفة التفاتاً أدى إلى

I. Friedländer : Die Arabische Sprache des Maimonides (١)

فى مجموعة جوتمان ج ١ ص ٢٢٧ .

I. Friedländer : Selections from the Arabic writings of Maimonides. Leiden. 1609. p. XIV.

Ernst Mainz: Zum Arabischen Sprachgebrauch des Maimonides.

فى المجلة Islamica Leipzig. 1932. ج ٥ ص ٥٥٦ — ٥٧٢ .

على أن أسلوبه في بعض الأحوال كان مشبعاً بالروح العبرية ، وهذا يرجع إلى أنه كجميع أدباء اليهود متأثر بالآداب العبرية القديمة والمتأخرة ، وقد كانت هذه الروح ظاهرة عليه في أثناء كتابته الموضوعات الدينية المتصلة بالمصادر العبرية المختصة .

وكان يستعمل لغة عربية غنية بالمفردات ، بعيدة عن التكلف ، ولعلها من أجود ما أنتجه العقل اليهودي في الأساليب العربية النثرية .
وينبغي أن نشير إلى أن كتابات اليهود العربية في القرون الوسطى لم تتأثر بأساليب القرآن التي تركت أثراً قوياً في كل من نشأ على دراسته وتدرّب من نعومة أظفاره على حفظ آياته ومحاكاتها في الكتابة .
وتشتمل عبارات موسى على ألفاظ عامية شائعة في اللهجات العربية بمصر والمغرب والأندلس ^(١) .

ونلاحظ أن موسى بن ميمون كغيره من فلاسفة اليهود في القرون الوسطى — لم يعن عناية كافية بقواعد الإعراب على النحو الصحيح في اللغة

(١) فالألفاظ المصرية مثل ثقالة التي تسمى بالمغرب الجزالة : اسم آلة شبه نصف كرة مثقوبة تعمل في رأس الغزل كي ينقل عند الغزل ويمكن وضع الخيط فيه وهي فلكة الغزل ، ماجور اسم آنية كبيرة من نثار ، الدوخلة اسم وعاء من سعف يجعل فيه الفاكهة الرطبة عند البيع ، نناس اسم نوع من الفردة .

والألفاظ المغربية مثل إشكيرني اسم الفأس ، جليلان اسم السمسم ، شيز اسم عودبن بضرب أحدهما بالآخر ، قشباط للدلالة على مقطعات من العجين .

والألفاظ الأندلسية مثل عرناسة اسم آلة تلف عليها خيوط الكتان أو القطن عند الغزل واسمها الركة ، عتيدة للدلالة على الثوب المرفوع في العيات والصناديق المعروفة في مصر بالقمطر أو

التقيب ، حرف للدلالة على الفلفاس (راجع I. Friedländer : Arabisch Deutsches Lexikon zum Sprachgebrauch des Maimonides, Frankfurt A. M 1902. p. 19)

د به بأربعة عشر يوماً^(١) .

وبعد أن أتم شموئيل ترجمته وضع قاموساً « عبرياً » لجميع الاصطلاحات الفلسفية التي وردت في دلالة الحائرين (٣١٦ ٣١٧ ٣١٨ ٣١٩ ٣٢٠) ، ولا يفوتنا أن نشير إلى أن شموئيل كان في أحوال شتى يضيف ملاحظات لم يدخلها الناسخون في الترجمة العبرية^(٢) ، كذلك أظهر عدم الاطمئنان إلى بعض النظريات ولم يخف ذلك عن المؤلف^(٣) .

ومما يدل على ارتياح موسى إلى ترجمة شموئيل ما ذكره في خطاب إلى رؤساء طائفة لونيل أن كثرة الأعمال لم تمنح له فرصة ترجمة دلالة الحائرين بنفسه إلى العبرية ولكن « تاج العلماء شموئيل بن يهودا التبنوني صاحب القلب الفياض

(١) وكانت المراسلة السكائية متوالية في أثناء الترجمة بين المترجم والمؤلف ، ومن هذه الرسائل رسالة يقول فيها موسى إلى شموئيل ما نصه : « . . . ومن يترجم ترجمة حرفية من لغة إلى أخرى فهو غير موفق لأنه إنما ينافذ على نظام الكلمات وأجل غير آبه بما في الترجمة من الابهام والتشويش والنقص ولا تصح الترجمة على هذا النحو مطاماً ، أما الوجه الأفضل فهو أن يترجم المترجم موضوع الترجمة فهماً دقيقاً ، ثم يترجم دون أن يعبأ بتقديم كلمة أو تأخير أخرى كما لا يبالي بأن الترجمة ستكون على أسلوب معين إذ له الحق في أن يصوغها موجزة أو مطولة لأن الغرض الأسمى هو أن تكون الترجمة كالدالة صحيحة كما فعل حنين بن إسحاق في ترجمة مصنفات جالينوس وكما فعل ابنه إسحاق في ترجمة مصنفات أرسطو . . . » وفي رسالة أخرى يرد عليه حينما كتب له قائلاً إنه يصبو إلى أن يراه وأنه عصف النمة على أن يركب البحر من فرنسا إلى مصر ، يقول فيها ما نصه : « أما ما ذكره عن أمر مجيئك إلى ذى أرحب بك وأسر بقدمك ، وأنا في شوق عظيم لرؤيتك ، على أني لا أتمتعك أن تعاضد نفسك في سبيل هذه الأمنية وتركب البحر لأن الوقت لا يتسع لي أن نجتمع طويلاً منفردين أسكرة المشاغل الضيقة . . . وإدراك لا بد من الالتقاء فاني أرجو منك أنت نكمل الترجمة حتى تسير بن الأخوان (קובץ אנדית דהרמבם ٢٧ ص ٢٧ b و ج ٢ ص ٢٨ b) .

(٢) راجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين ج ١ ص ١٠٢ .

(٣) קובץ אנדית דהרמבם ج ٢ ص ٢٦ - ٢٧ .

اشغالها بها اشتغالا لم يسبق له مثيل حتى ذكر الغزالي والفارابي وابن رشد وأرسطو وأفلاطون وجالينوس بجانب علماء الدين ، ودرست آراؤهم الفلسفية في المعابد إلى جانب التوراة والمشنا والتلمود وأدب التصوف ، وأخذ الناس يشرحون كتب الدين بالآراء الفلسفية حتى انتعش الأدب اليهودي انتعاشاً فاسفياً ، وانقسم اليهود إلى فئتين فئة تنصر الفلسفة وأخرى تمجد عليها باسم الدين والآراء الموروثة . وقد بلغت هذه الحركة أشدها في جنوب فرنسا حتى لقد عقد شموئيل بن تبون النية على أن يترجم كتاب دلالة الحائرين من العربية إلى العبرية ليحذو حذو والده يهودا الذي نقل كتاب بنجيا بن يوسف بن فقوده الذي عرف باسم الهداية إلى فرائض القلوب والتنبية إلى لوازم الضمائر (הודיות הדבבות) وكتاب إصلاح الأخلاق (תקון מדות הדעות) للشاعر سليمان بن يحيى بن جبيرول وكتاب الأمانات والاعتقادات (האמנות והדעות) لسعديا الفيومي . وكتاب الحبيج والدليل في نصر الدين الدليل (ספר הדור) للشاعر أبي الحسن اللاوي^(١) .

لذلك عرض شموئيل على موسى ترجمة الكتاب إلى العبرية فأذن له ، وكان يترجم ويرسل إلى المؤلف الفصول المترجمة ليراجعها ويقف بنفسه على ما وقع من التقصير أو الإبهام فيها .

وكان المترجم لا ينشر شيئاً من الترجمة بين الجماهير إلا بعد أن ينتهي موسى من المراجعة والتصحيح ، ويوقع على الصفحات المصححة بإمضائه ، وعلى بُعد الشقة بين لونييل بفرنسا التي كان يقيم فيها المترجم وبين مدينة القسطنطينية التي كان يعيش فيها المؤلف ، قد انتهت شموئيل من الترجمة قبل أن ينتقل موسى إلى جوار

(١) على العموم كانت الترجمة من العربية إلى العبرية في القرون الوسطى قد أدت إلى إدماج ألفاظ عربية كثيرة في العبرية وإلى إدخال أساليب عربية في اللغة العبرية .

وكذلك شنّ شموئيل عارة شعواء على الحريزي ، وعاتبه على ما ارتكبه من التعسف في المعنى والتهجم على الاصطلاحات العلمية الفلسفية .

وكذلك نصّح شمطوب فلقاره العلماء بأن لا يستعملوا ترجمة الحريزي الغاصّة بالأغلاط ، وعلى هذا النحو حكم يوسف بن طادرس على الترجمة الحريزية إذ قال إنه أدخل فيها أغراضاً لم يوح بها المؤلف ولم يشر إليها وأنها ترجمة لم تراجع ولم تصحح تصحيحاً كافياً ، وكذلك أنحى الشاعر مشولم دفياره باللائمة على الحريزي^(١).

وكان من جراء هذه الانتقادات العنيفة أن أصبحت ترجمة الحريزي نسياً منسياً إلى أن طبعت في النصف الثاني من القرن الماضي^(٢).

تقدم أن موسى بن ميمون وضع كتاب دلالة الحارثين بحروف عبرية رغبة منه في أن ينتشر بين جماهير اليهود لا غير ، لأنه خشي من أن يثير بعض ما جاء فيه من المعارضة للمتساكنين والمعتزلة والأشعرية فتنة عليه ، ولكن هذه الحيلة لم يود إلى النتيجة التي كان يرمي إليها المؤلف ، لأن التهاوت عليه من غير اليهود أدى إلى نسخه بحروف عربية ؛ لذلك تمكن رشيد أبو الخير العالم القبطي صاحب ترياق العقول من أن يستمد نصوصاً من هذا الكتاب^(٣).

M. Steinschneider : die Hebr. Übersetzungen. p. 432 (١)

Kaufmann : Geschichte der Attributenlehre. p. 493.

Graetz : Blumenlese. p. 150. Münz : Moses ben Maimon. p. 207.

(٢) وقد نشر الكتاب العالم 'يونس ساوسبرج واعمد على النسخة الوحيدة التي بقى

لحس الحظ من ترجمة الحريزي بمكة بدرس واستنصر طبع الكتاب من سنة ١٨٥١

— ١٨٧٩ (راجع M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 428 -- 432)

Munk : Notice sur Joseph ben Jehuda : Journal Asiatique. (٣)

1842. Juillet. p. 26.

والعمل لراجع فام بهذا العبء الثقيل بمقدرة فائقة وهبها له الله^(١).

ثم أخذت الترجمة التبونية تنتشر انتشاراً عظيماً ينذر أن يحدث مثله لكتل
عبري آخر في العصور الوسطى ، ومما يدل على شدة اهتمام اليهود بهذه الترجمة
ظهورها في المطبعة قبل سنة ١٤٨٠ بمدة وجيزة . ثم طبعها المرة الثانية سنة ١٥٥١
مذيبة بثلاثة شروح .

وفي نفس الزمن الذي كان فيه شموئيل يترجم دلالة الحائرين شرع يهودا
الحريزي ذلك الشاعر العبري المفاق الذي ترجم مقامات الحريري إلى العبرية ،
في ترجمة أخرى لهذا المصنف ، وقد انتهى قبل وفاة موسى أيضاً ، وكان الحريزي
يراسل المؤلف كذلك في أثناء الترجمة من وقت لآخر ، ويدمج في مراسلاته
بعض أبيات من الشعر يثني بها عليه^(٢).

غير أن ترجمة الحريزي لم تنل الرواج الذي نالته ترجمة تبون بين جبهة علماء
اليهود بسبب ما كان ينقصها من دقة التعبير في نقل المعاني من العربية إلى العبرية
وتعسفه كثيراً في معانيها الأصلية واستعماله المجاز الشعري الذي قد يؤدي إلى الغموض
وعلى العموم فإن أسلوب الحريزي الشاعر لا يصلح استعماله في موضوعات
منطقية وفقهية .

وكان إبراهيم بن موسى قد أصدر بعد وفاة والده منشوراً إلى جميع طوائف
اليهود قال فيه إن والده شهد بأن شموئيل التبوني قد غاص في أعماق أسرار دلالة
الحائرين وفهم مقاصدها ، أما الحريزي فإن ترجمته مشوهة وفاسدة^(٣).

(١) كوبن انרות הרמבם ج ٢ ص ٤٤ a .

(٢) كوبن انרות הרמבם ج ٢ ص ٤٣ b .

(٣) مقالة الكفاح في سبيل الله في كتاب كوبن انרות הרמבם ج ٣ ص ١٦ b

M. Friedländer : The Guide for the Perplexed. XXVIII.

وما لانسك فيه أن نسخة لاتينية من هذا الكتاب كانت متداولة في أيدي علماء المسيحيين في بلاد العرب في أوائل القرن الثالث عشر ، ويعتقد شتينشneider (M : Steinschneider) أن العالم اليهودي يعقوب الأنطولى ، والفيلسوف المسيحى ميخائيل سقوطى قد ترجما الكتاب للإمبراطور الألماني فريدرىك الثانى من الترجمة العبرية التبونية مع الاستعانة بالنص العربى الأصلى أيضاً^(١).

ويُعدّ جيوم الافرجينى (Guillaume d'Auvergne) أسقف مدينة باريس الذى توفى سنة ١٢٤٩ أول من استمد نصوصاً وآراء من دلالة الحائرين فى القرن الثالث عشر ، وقد فعل ذلك دون أن يذكر اسم موسى بن ميمون . أما ويلهلم من مدينة هالس (Wilhelm von Hales) المتوفى سنة ١٢٤٥ وكان من أقطاب جماعة الفرنسيسكان ، فقد ذكر اسم موسى فى كثير من مصنفاته باسم الخبر موسى المصرى (Rabbi Moyses Aegyptus) ، وكذلك ذكره وينسنس دى بوفيه (Vincenz de Beauvais) المتوفى سنة ١٢٦٤ الذى كان من رؤساء حركة الدومينيقيين فى كتابه (Speculum Majus) خمس مرات ، وكان زعيم فلاسفة القرن الثالث عشر (Albertus Magnus) ألبرت الأكبر المتوفى سنة ١٢٨٠ قد اقتبس كثيراً من مدونات علماء اليهود كان فيها لموسى الحظ الأوفر ، وكذلك فعل تلميذه الشهير توماس دى أكوينو (Thomas, d'Aquino) المتوفى سنة ١٢٧٤ ، على أنهما لم يقفا عند حد نقل النصوص من ترجمة دلالة الحائرين اللاتينية فحسب بل إنهما فى مواضع غير قليلة قد أدجبا آراء كثيرة لموسى

M. Steinschneider: Die Hebräischen Übersetzungen. P. 433. (١)

M. Güdemann : Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Frankreich. Wien. 1884, p. 136.

(٩ — ابن ميمون)

وكان شموئيل في أثناء الترجمة يستعمل نسخاً مختلفة ، منها ما هو مكتوب بحروف عربية أيضاً^(١)

ويذكر يوسف كسفي أن بعض علماء المسلمين بالمغرب كانوا يستمعون إلى أساتذة من اليهود يقرأون من النص العربي^(٢) .

وكان أبو بكر محمد بن محمد التبريزي من علماء القرن الثالث عشر قد وضع شرحاً مطولاً لبعض فصول الجزء الثاني من هذا الكتاب ، وقد نقل إسحق بن القرطبي هذا الشرح إلى العبرية سنة ١٥٥٦ ، كما يوجد له ترجمة عبرية ترجمها أديب مجهول^(٣) .

وقد ذكرنا من قبل أن عبد اللطيف البغدادى قرأ كتاب دلالة الخائرين ولاسكتنا لا نعلم أقرأه بحروف عبرية أم بحروف عربية .

وقد ورد ذكر هذا الكتاب عند المقرئى إذ يقول : ... لما نبغ فيهم موسى بن ميمون القرطبي عوّّلوا على رأيه وعملوا بما في كتاب الدلالة وغيره من كتبه وهم على رأيه إلى زمننا^(٤) .

أما في بلاد الغرب فكان لهذا الكتاب شأن عظيم ، وإنه لمن العجب أن ينتشر هذا المصنف في الأوساط المسيحية الدينية انتشاراً يندر أن يحدث لغيره من المدونات الشرقية .

(١) קובין אגרות הריבם - ٢ ص ٢٦ a .

M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen. p. 416.

Zehn Schriften des R Joseph b. Kaspi. ed. Pressburg. (٢)
1903. T. II. p. 70.

M. Steinschneider: Die Heb. Übersetzungen. p. 362. Munk. : (٣)

Guide des Egarés. T. I. p. 1. M : Friedländer : The Guide for the Perplexed p. XXXV.

(٤) كتاب الخطط القرظية طبع مصر سنة ١٣٢٦ ج ٤ ص ٣٦٨ .

وكانت سبباً مباشراً في نشر تعاليم موسى بن ميمون في القرن السابع عشر .
وكذلك كان جوتفريد ويلهلم لينبتس (G. W. Leibnitz) المتوفى سنة ١٧١٦ ، وهو من أشهر مشاهير فلاسفة الألمان قد درس كتاب دلالة الحائرين وأدمج في مؤلفاته نصوصاً كثيرة منه ، وكذلك الفيلسوف الشهير هيغل (Hegel) المتوفى سنة ١٨٣١ قد تأثر بمبادئ هذا الكتاب وذكر اسم مؤلفه في مواضع شتى .
وقد قال العالم فرنس دليتش (Franz Delitsch) إن ماورد من مبادئ الأشعرية والمعتزلة في كتاب دلالة الحائرين مع تركه كثيراً من الموضوعات الإسلامية التي ليس لها مساس بالفلسفة ؛ يوضح لنا مذاهب المدارس الإسلامية ويعطى لنا تفاصيل أكثر مما وردت في أمهات المصنفات العربية^(١) .

وعلى الرغم من التغييرات العظيمة التي طرأت على التفكير في البيئات الفلسفية الغربية في العصور الحديثة حيث نبذت المراجع العربية واتصلت بالمصادر اليونانية مباشرة في أثناء البحث عن فلسفة أرسطو وأفلاطون وغيرهما من اليونان ومدارسهما ؛ فإن كتاب دلالة الحائرين بقي إلى عهدنا من أصحاب المراجع المتداولة في أيدي العلماء . لا بحث عن الحركات الفلسفية وتطور العقل الديني الفلسفي في غضون القرون الوسطى^(٢) .



وإذا كان كتاب دلالة الحائرين لم يؤد إلى الفتنة التي كان يخشاها موسى في

Literaturblatt des Orients. 1840. p. 699. J. Münz: Moses (١) ben Maimon. p. 244.

J. Guttmann: Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts (٢)

راجع مقالة جوتمان 1902 Breslau. in ihren Beziehungen zum Judentume.

Der Einfluss der maimonideschen Philosophie auf das christliche Abendland Louis—Germain Lery : في مجموعة جوتمان ج ١ س ١٣٥ — ٢٣٠

Maimonide : Influence de Maimonide. p. 220--273.

دون أن يسبها له^(١).

ولم يقل هذا التأثير في علماء القرون الأخيرة لأننا نجد يوهانس روشلين (Johannes Reuchlin) المتوفى سنة ١٥٢٢ ، وجان بودن (Jean Bodin) المتوفى سنة ١٥٩٦ ، ويوسف يوستوس سكاليجر (Joseph Justus Scaliger) المتوفى سنة ١٦٠٩ يتقلون نصوصاً شتى من هذا الكتاب .

وإذا كان العلماء السابقون قد درسوا دلالة الحائرين من النص اللاتيني فإن العالم الأخير قد أضاف إلى الدراسة باللاتينية الدراسة من الترجمة العبرية التبنونية مع استعمال النص العربي أيضاً ، وكان اعتقاده أن هذا المصنف لا يمكن أن يستغنى عنه العالم المسيحي^(٢).

وقد ترجم يوهانس بوكستورف المتوفى سنة ١٦٦٤ هذا الكتاب ترجمة جديدة إلى اللاتينية اعتمد فيها على الترجمة التبنونية العبرية وحدها ، وقد طبعت سنة ١٦٢٩ ، ومع أنها لم تكن ترجمة علمية دقيقة قد شاعت شيوعاً عظيماً ،

Joel: Verhältnis Albert des Grossen zu Moses Maimonides (١)
Breslau 1863.

Jellinek : Thomas von Aquino in der jüdischen Literatur.
Leipzig. 1853.

Guttmann : Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum. Göttingen. 1091.

Anton Michel : Die Kosmologie des Moses Maimonides and des Thomas von Aquino im Phil. Jahrbuch. 1891. p. 287.

J. Münz : Moses ben Maimon. p 241. (٢)

Rohner A: Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides. Albertus Magnus und Thomas von Aquino. Münster-Aschendorf. 1913.

Bach J : Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnisslehre der Griechen.

الأندية الإسلامية فإنه أصبح نرد غميّة في اليهود أنفسهم
وقد بدأ أمر الفتنة في آخرات أيام ميمى ، ثم استند بعد وفاته وأقام إلى
سبال عنيف بين أصداء مدهمه ، فمضى بين أعدائه ، وشعاعهم هذا إلى
نهاية الفروع الوسطى

أما الأسماط الأصلية في المعارض الغنيمة لكتاب دلالة الحائرين فمرجع إلى
أن موسى قد جعل أرسطو في حربة المشرع الإسراتبلى في كثير من الأمور ،
وهذا بالطبع في نظر رجال الدين غير مقبول لأنه يشكك في كثير من المظربات
الدينية عامة ؛ وخاصة في مسألة المعجزات التي عجزت الفاسمة عن أن يجد لها
سبباً منطقياً .

ثم إن التحليلات المنطقية التي سرحها وجود الله وإدراكه على الطريقة
السلمية المحضة وتكلمه حل أغلب المشاكل الدينية بطريق الفاسمة الإعرافية .
كل هذا قد أوجد امتعاضاً بين كثير من رجال الدين .

وزاد الطين بلة ما فعله كثيرون من أنصاره من تأويل نصوص من التوراة
على الطريقة الفلسفية حتى أظهروا بعض الأمور الدينية متظاهر السخرية ، ومل
القوم عن الدراسات الدينية البحتة إلى دراسة أخرى هي دراسة الكتاب المقدس
والتلمود وجميع مظاهر الحياة الروحية عن طريق الفاسمة الميمونية .

فانتشرت الفتنة وعميت . . .

وكان زعيم التمردين على كتاب دلالة الحائرين الحبر سليمان بن إبراهيم من
مدينة مونبيلييه يعاونه اثنان من كبار تلاميذه هما : يونس جبروندى ، وداود بن
شاؤول ، وقد انصلوا برؤساء الدين من اليهود في شمال فرنسا ، وأظهروا السخط
على كل من يدرس هذا الكتاب ، ومن يؤول نصوص التوراة وآراء التلمود على

رؤساء الدين من اليهود بمدينة برشلونه وأعلنوا لعنة الحرمان على كل من يدرس العلوم الفلسفية قبل بلوغه سن الخامسة والعشرين فكأنهم أشاروا إلى تحريم دراسة كتاب دلالة الحائرين قبل أن يصل الإنسان إلى هذا العمر .

وعلى العموم كان أمر إحراق دلالة الحائرين سبباً في انتشاره في جميع البلدان التي وجد فيها اليهود ، وقد ساعد على ذلك رسالة الكفاح في سبيل الله لإبراهيم بن موسى (מלחמת השם) لما جاء فيها من أسباب تأليف دلالة الحائرين وأسباب محاربة الرجعيين للفلسفة ، ومن الرد على التهم التي وجهها الأعداء إلى والده . وساق فيها قصيدة لشاعر مجهول تتضمن أن الأعداء وان أفلحوا في حرق صحف لم يفلحوا في حرق الروح لأن تعاليم موسى قبس من نور ، لذلك لم تتمكن النار من إطفاء النور بل كانت سبباً في إضاءته . . . (١)

ويظهر أن بعض كبار المعارضين ندموا على ما فعلوا في حركتهم العدائية كما يدل على ذلك أن يونس الجيروندى عزم على أن يحج إلى قبر موسى بطبرية مستغفراً ، ولكنه توفي فجأة بمدينة طليطلة . فرأى أنصار موسى في هذا الموت الفجائي عقاب الله الصارم (٢) .

ومما ساعد أنصار موسى على اكتساب عطف اليهود عامة أن جمع الدومينيقيون بباريس سنة ١٢٥٢ تحف التلمود من معابد اليهود والكنائس وأحرقوها علانية في أحد مبادئ المدينة (٣) .

•••

(١) קובץ שו"ת דברי יצחק ١٠٣ ص ١٠٤ (٢) קובץ שו"ת דברי יצחק ١٠٣ ص ١٠٤

Roth Leon : Spinoza, Decartes & Maimonides. Oxford. 1924.

Graetz : Geschichte der Juden. Bd. VII, p. 107 Abschn. (٣)

1869, p. 97.

الدعوة لكتابات دلالة الحائرين في هذا الطراز دقت المحاضرة السديدة بينه وبين يهودا بن يوسف الدخار الطبيب الصليطي المشهور بكنيته لاسمه موسى بن ميمون والذي تعد ألقاب من حير ما قيل في انتقاد دلالة الحائرين^(١).

ويظهر أن اتصال بين الفريقيين كاد ينهي إلى فتور فآلى سياى ولا حدوث ما لم يكن في الحسبان ، وهو أن اصل بالدومينيقيين بعض المنطرفين من أعداء فلسفة موسى فخرضوهم على مصادر مدوناته لاسمها على نظريات صاردة بالمسيحية أيضاً ، فأخذ الدومينيقيون — وكانوا إذ ذاك أصحاب الحول والطول والتأبذين على ناصية الحكم في فرسا في ذلك العهد — يجمعون أكداساً من كل ما وصل إليهم من مصنفاته : فأحرقوها أمام جماهير غفيرة من الرعاى بمدينة مونيلى وباريس سنة ١٢٣٣ .

ولم يكتف المعارضون بإحراق كتب موسى ؛ بل ألحقوا على الدومينيقيين أن يضطهدوا أنصارها فاضطهدوهم وأصبحت حياة الرعاى منهم مهددة بالخطر ، وقد احتج على هذه الأفعال الشنعاء طوائف من يهود الأندلس منهم : إبراهيم بن حسداى من مدينة برشلونة ، وشموئيل سابورته ؛ فقد أظهر اشمئزاز الشعب الإسرائيلى من إحراق كتب موسى ومحاربة آرائه عن طريق إعدامها بالنار^(٢). ومن الغريب فى الأمر أن رؤساء لدومينيقيين الدين أسروا بإحراق كتب ابن ميمون أرادوا فيما بعد أن يظهروا استياءهم مما فعلوا ايرضوا أنصار موسى ، فأمروا بالقبض على زعماء المعارضة وقطعوا ألسنتهم^(٣).

وفى سنة ١٣٠٥ ، أى بعد مرور عام ومائة عام على وفاة موسى اجتمع

(١) كوبن انويت ديمب ج ٣ ص ١ — ٤ .

(٢) أوزر نهמד ج ٢ ص ١٧٠ — ١٧١ كدبعت بכתבים ص ٣٢ ، ١٠٦ .

(٣) كوبن انويت ديمب ج ٣ ص ١٧ a

لأرجال معرفة وحكمة فرجع خائباً إلى وطنه .

وكذلك وضع موسى الزبوني سنة ١٣٦٢ شرحاً للكتاب (בבליהו ٣٣٣٣٣٣) ألفه لمن تشبع بالفلسفة العربية وضمنه نظريات كثيرة لابن رشد وذكر في مقدمته أن دلالة الحائرين هو الكتاب المتداول المرغوب عند اليهود والمسلمين والمسيحيين^(١) .

ثم وضع إسحق بن موسى المعروف بالأفودي أو باسمه المسيحي (Profiat Duran) شرحاً لهذا الكتاب ، وإسحق هذا هو الذي أجبر على اعتناق المسيحية سنة ١٣٩١ ، ثم رجع إلى دين أسلافه وكتب جملة مدونات بالعبرية ، أما شرحه فيشتمل على ملاحظات موجزة عرضت له في أثناء قراءة الكتاب فدونها ، وقد ترجم جزء من هذا الشرح إلى اللغة العربية^(٢) .

وكذلك وضع لاوى بن جرشون المتوفى سنة ١٣٤٥ شرحاً للكتاب اظهر فيه من الجراءة ما لم يظهر موسى بن ميمون نفسه لأن موسى كان في بعض الأحوال يمتنع نظرياته ولا يبيحها .

وكذلك وضع دون إسحق أبر بنيل المتوفى سنة ١٥٠٩ شرحاً مفصلاً لدلالة الحائرين نال مرضاة الطبقات المثقفة من اليهود ، وفيه مخالفة شديدة في مواطن كثيرة لنص الكتاب الأصلي .

وكذلك عارض أشير بن إرهيم قريشفس الذي عاش في النصف الثاني من القرن الرابع عشر كثيراً من آراء موسى مع سدة احترامه له^(٣) .

(١) M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen. p. 424

(٢) M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 424—425. M.

Friedländer : The Guide for the Perplexed. p. XXX III.

Joel : Don Chrescas Religionsphilosophische Lehren. (٣)

Breslau. 1866.

والذي لا نلت فيه أنه ليس هناك كتاب عبري بعد الكتاب المقدس ، وصحف التلمود قد أثر أثرًا عميقًا في حياة اليهود مثل كتاب دلالة الحائرين لأن أنصار موسى في حياته و بعد وفاته كانوا يقرءونه في الكنائس و يدرسونه في المعابد ، وأصبح عماد الاسترشاد لكل من يدرس كتب الدين وفقه الشريعة ، وتدوائه أيدى المعارضين أنفسهم ليدلوا على ما فيه من الكفر والمغالطة والتناقض ، ومن هنا ظهرت عناية شديدة بالترجمة التبونية لهذا الكتاب .

وفي أواسط القرن الثالث عشر ظهر كتاب الروح الجذابة (٣١٦ ٣١٧) لمؤلف مجهول يشتمل على مبادئ فلسفة أرسطو ، وعلى الاصطلاحات الفلسفية العبرية لكل من يقوم على دراسة الكتب الفلسفية المنقولة إلى العبرية وبخاصة كتاب دلالة الحائرين (١) .

وفي سنة ١٣٤٠ ظهر شرح الجزء الأول والثاني لدلالة الحائرين لمؤلفه الطبيب موسى من مدينة سارنو وهو أول شرح لهذا الكتاب (٢) .

وفي سنة ١٣٨٠ ظهر « دليل الدليل » لشمطوب فلقرى وهو شرح كامل لجميع أجزاء الكتاب (٣١٦ ٣١٧) نال استحسان علماء اليهود عامة ، و بعد مدة وجيزة وضع يوسف كسفي الأندلسي شرحين للكتاب عرف الأول باسم الأساطين الفضية (٣١٦ ٣١٧) والثاني بالمسابك الفضية (٣١٦ ٣١٧) ، وكان يوسف كسفي من أعظم أنصار مؤلفات موسى حتى أنه صدع بقوله : ان دلالة الحائرين مصنف مقدس . وقد عد نفسه شقيا لأنه لم يخاق في عصر موسى ولم يحظ برؤيته ، لذلك جاء إلى مصر لياتق بخلفه فوجدهم رجال تقوى وإيمان

M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 427 (١)

M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 433. Güde-
mann: Geschichte des Erziehungswesens T. II. p. 179. (٢)

على أن بعض الصوفيين قد اقترفوا إثم التزوير . ونحوها موسى ر . بنسكه .
بوساطتها من نشر عقائدهم بين الجماهير ، وقد نجحوا في دسيتهم بعض نجاح .
كما ذكرنا ذلك فيما مضى ، وقد نبه شطوب بن جازن المتوفى سنة ١٣٣٠ إلى أن
موسى كان في أخريات أيامه منصرفاً إلى علم التصوف ^(١) . مع أنه من المعلوم أن
موسى كان في جميع أطوار حياته بعيداً كل البعد عن التصوف ^(٢) .

وبهذه المناسبة نشير إلى أن موسى كان إلى بغضه للتصوف يكره الشعر :
لأنه يرى أن أغلب الشعراء « يستبيحون لأنفسهم نظم السفيم من الكلام
والفاسد من الخيال » ^(٣) ، كما يرى أنه صنعة مضيعة للوقت ^(٤) .

وكان الفيلسوف اليهودي باروخ اسبينوزا المتوفى سنة ١٦٧٧ قد نشر كثيراً
بدلالة الحائرين ، ونقل في مصنفاته منه كثيراً ^(٥) .

رسانك تأثر سامان بن يشوع — أشهر تلاميذ الفيلسوف غمنوتيل
كانت (Immanuel Kant) المتوفى سنة ١٨٠٠ ، بهذا الكتاب حتى صدف
نفسه اسم ميمون تيمناً بموسى ، وقد وضع شرحاً بالعبرية للجزء الأول من
دلالة الحائرين (נבחרת דמיון) .

وقد كانت مصنفات موسى مندلسون (Moses Mendelssohn) المتوفى
سنة ١٧٨٦ من أهم العوامل على نشر تعاليم دلالة الحائرين في عصر حديث .

(١) מנחם מ"ל יחידי התורה סיף כ א

(٢) ו"ס: ד"ר דוד דודשון ד' ד' כ א

(٣) פאר דוד סימן ס ד

(٤) Spinozas Theologisch-politischer Tractat auf seine
Gedanken dargestellt. Breslau. 1772. p. 10.

(٥) Spinoza und Maimonides. Wien. 1863. (٥)

أما نتمطرب بن يوسف المتوفى سنة ١٥٨٠ يبرى فى كتابه الأمانات أن موسى قد جاء للصلالة لالدلالة الحائرين من الشعب الإسرائيلى ، ولرايه هذا رد فعل عفيف إذ نهض كثيرون للدفاع عن موسى كان من أشهرهم موسى الأشقر التونسى المتوفى سنة ١٥٣٣ .

وفى سنة ١٥٨١ ترجم يديديا بن موسى الكتاب إلى الإيطالية . وكذلك راج الكتاب بين اليهود القرائين حتى أخذ هرون بن إلياس المتوفى سنة ١٣٦٩ يحاكيه فى كتابه شجرة الحياة ، ويتناول فيه المشاكل التى تعرض لها موسى ، غير أن كتابه هذا لم ياق من الرواج شيئا يذكر .

ومن الغريب فى الأمر أن رجال الصوفية من اليهود الذين كانوا من ألد خصوم موسى لتهمه على كثير من تعاليمهم ، أخذوا على مر الزمن يدرسون كتابه ، وينقلون منه النصوص ويدمجونها فى مصنفاتهم ، ويستعملونها فى مواضعهم ، مثال ذلك إبراهيم أبو العافية المتوفى سنة ١٢٩١ الذى اجتهد فى أن يوفق بين مبادئ موسى وتعاليم الصوفيين .

وكذلك يوسف بن جيقاطيليا المتوفى سنة ١٣٠٠ : فإنه اقتطف منه مقتطفات شتى فى مدوناته ، وقلونيموس مؤلف كتاب « خادم موسى » (משרת משה) : فإنه أدمج فيه نصوصا كثيرة من دلالة الحائرين ، وصرح بأنه من أنصار فلسفته .

Bloch : Die Jüdische Religionsphilosophie. Bd. II p. 776.
M. Steinschneider : Festschrift zum 76 Geburtstag H. Berliners
Die Heb. Kommentare zum Führer des Maimonides. p. 345.
M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 423 — 434. M.
Friedländer : The Guide for the Perplexed. XXXII, — XXXVI.

الصفحات المترجمة ملاحظات وحواشي عظيمة القيمة .

على أن هذا العمل الجليل قد اقتصرت فائدته في جمهرة القراء من الأدباء اليهود وحدهم ؛ لذلك بقي روضة أنفاً لم تطأها قدم رجال الطبقة المسننية من أبناء اللغة العربية .

ومما لا شك فيه أن صعوبات جمة منعت العالم موندك من طبع الكتاب بحروف عربية ، منها ما علق في الأذهان من أن موسى بن ميمون لم يرغب في أن ينشر كتابه على غير أبناء الملة الإسرائيلية ، ومنها ما يوجد فيه من آيات كثيرة جدا من التوراة ونصية أسفار الكتاب المقدس ونصوص من التالود وسائر المصنفات اليهودية لم يترجمها المؤلف ؛ لأن كتابه كان موجهاً إلى القراء من أبناء جلده .

ثم يظهر أن كثرة تناول الأيدي للنص العربي في الفرون الوسطى من ناحية ، وإهمال اليهود للغة العربية من ناحية أخرى ، قد أدّى إلى أن ظهر كثير من التحريف والتغيير في مخطوطات هذا المصنف .

وكان من نتيجة حد سليمان موندك في ترجمة الكتاب ، واجه في وضع الحواشي أن ذهب نصره قبل أن يطبع الجزء الثالث منه ، فأنتم نشره وهو كفيف البصر سنة ١٨٦٦ وتوفي راضياً مرضياً بعد ظهور الكتاب الكامل بعام واحد^(١)

(١) Graetz Geschichte der Juden Bd. XI p. 547. وراجع مقالة
בן ציון ז"ל في مجلة "מקור" ح ٢٤ ص ٢٨٨ Jewish Encyclopedia IX p 110.
Hirschfeld. H : Kritische Bemerkungen zu Munk's Ausgabe des
Dalalat Al Hairin. in Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft
des Judentums. 1895.

وعدة مصنفاته الطبية عشرة ، بين مقالة ورسالة ، دَوِّنت جميعها بالعربية بمصر في أزمئة متفرقة بين سنة ١١٦٧ — ١٢٠٠ ب . م . ونُقل أغلبها إلى العبرية ، وبعضها إلى اللاتينية .

وأهم ما وصل إلينا منها « فصول القرطبي » أو « فصول موسى » وهي أكبر رسائل الطائفة حجازاً وتمهدة ، وقد ألفها بين سنة ١١٨٧ - ١١٩٠ ، وتشتمل على ١٥٠٠ فصول سنخا من مصنفات جالينوس وغيره من أطباء الإغريق وعليها إشراف وأربعون تعليقا ونفذاً تحليلاً تبدأ كل منها كالآتي : فال موسى :

وقد ورد في هذه الرسالة ذكر لثلاثة من أطباء المسلمين ، هم ابن زهر الذي ورد اسمه ٢٦ مرة والتيمحي الذي ورد اسمه ٢٠ مرة ، وابن رضوان الذي ورد ذكره ثلاث مرات ، وكان من أطباء مصر في القرن الحادي عشر للميلاد .

والكتاب يقع في خمسة وعشرين فصلاً : يبحث في التشريع ووظائف الخلقوات الحية ، والأمراض الباطنية ، وعلامات الداء وتشخيصه ، وأسبابه وعلاجه ، ويبحث في الحميات ، ويوضح طرق تمرين الطبيب على معالجتها ، ويبين المسهلات والمغيات ، ويتعرض لأمراض النساء وتبدير الصحة والرياضة والاستحمام والصيداء : كما يناقش في النهاية جالينوس فيما ورد عنه من التناقض في آرائه مناقشة دقيقة : إلا أنها لا تخلو من أدب جم وإعجاب به ، وهذا الجزء من الرسالة هو من أهم ما ورد في أدب الطب العربي . وقد أصبح الكتاب في مجموعه من المراجع التي الأخص منذ القرن الثاني عشر .

١٠٠٠ حصة مات من مخطوط يوسف بن عبد الله ابن أخت
 موسى رجع مدينتها إلى سنة ١٢٠٥ أي بعد مدة وجيزة من
 وفاة المومنين رجع حمله إلى رجع فترات كتب الأخيرة : لأن
 المنية عاجله

'الباب الرابع

مصنفات موسى بن ميمون الطبية

موسى بن ميمون يدرس الطب في الأندلس والمغرب على علماء من المسلمين — لمدا عي
حكماء العرب موسى بن ميمون — فصول القرطبي أو فصول موسى — المحصر لكتب
جالينوس — مقالته في السموم والتحرر من الأدوية القتالة — مقالته في بدير الصحة — مقالته
في الواسير — مقالته في الربو — مقالته في شرح فصول أبقراط — مقالته في الجماع —
مقالته في شرح العقار — مقالته في بيان الأعراض — كتاب الطب القدم المنسوب لموسى بن
ميمون — المقالات الطبية المحولة المنسوبة إليه — قمه آرائه في الطب العربي — رواج
مدونه الطب بين المسلمين — اليهود والمسيحيين — استشارها في الأوساط العلمية بأوروبا
واسمها الأنظار إلى أدب الطب العربي عامة — وصوح عقيدة موسى الطبية في مصنفاته السريرية
والعامة أيضاً .

بدأ موسى بن ميمون بدراسة الطب في الأندلس : واستمر يدرسه كذلك
في المغرب الأقصى ؛ فكان على اتصال دائم بالأطباء كما يتضح ذلك من مقالته في
الربو الذي ذكر فيه مناقشته لطبيبين عند علي بن يوسف أمير المغرب .

وإذا استثنينا ما دونّه موسى في التشريع اليهودي وبجته في شؤون المجتمع
الأسرائيلي رأينا أنّ ما أُنْفِه في الطب يعد بحق من الموضوعات العربية العامة لأنه
كان يعتمد فيه على المراجع العربية الإسلامية قبل كل شيء ؛ ولذلك تعد مصنفاته
الطبية جزءاً متممًا للأدب الطبي العربي في القرن الثاني عشر ب . م . ومما
لا شك فيه أنّ عناية القفطى ، وابن أبي أصيبعة ، وابن العبري بموسى إنما ترجع إلى
عنايتهم بالعلماء والأطباء عند العرب عامة .

ولم يصل إلينا من هذه الرسالة نسخة واحدة كاملة بالعربية ، وقد ترجمت إلى العبرية ^(١) .

وكذلك أنشأ للوزير القاضى الفاضل مقالة طبية باسم السموم والتحرز من الأدوية القتالة فى سنة ١١٩٨ أى فى أخريات أيام موسى ، لذلك عرفت بالمقالة الفاضلية .

وإذا كان موسى فى فصول القرطبى يعتمد على نظريات جالينوس قبل كل شىء فإنه فى مقالاته الفاضلية يبرز تجاربه الخاصة ، ومنها يقف الباحث على آرائه الشخصية فى علم الطب .

وهى مع كونها موجهة إلى القاضى الفاضل ، ليست من الرسائل الموضوعة للجواهر لأن كل ما فيها من اصطلاحات وبحث فى المشاكل الطبية يدل على أنه وضعها للأطباء وحدهم .

وتشتمل المقالة على مقدمة وفصاين كبيرين ، أما المقدمة فيمدح فيها القاضى الفاضل عبد الرحيم بن على البيسانى ، ويذكر فضله فى استحضار عقاقير طبية من بلاد نائية وزعها على المرضى ، ثم يذكر أنه ألح عليه فى وضع رسالة عن السموم وكيفية معالجة عض الحيوانات ولدغات الحشرات السامة .

ويصف فى الفصل الأول العقاقير والأدوية التى يعالج بها المصاب بالعض . كما بحث فى الباب الثانى عن السموم المختلفة وهو يعتمد فى كثير منها على ابن زهر الأندلسى . وقد ترجم موسى بن تبون هذه المقالة إلى العبرية ونقلها العالم المسيحى أرمنجيو بلاسيوس (Armengaud Blasius) من مدينة

M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen des (١) Mittelalters, p. 762.

وكان من سدة الاهتمام بهذا الكتاب أن نقله شرحياً بن إسحق في سنة ١٢٧٧ إلى العبرية . وترجمه ترجمة ثانية العالم نابان هآثي (נבון נאפאן) من مدينة روما سنة ١٢٧٩ ، ثم ظهرت له في القرن الثالث عشر أيضاً ترجمة لاتينية مترجم مجهول ، وقد بلغ من العناية به أنه طبع جملة طبعات ^(١) .

ويذكر علماء العرب لموسى « كتاب المختصر » لكتب جالينوس أحد علماء الإغريق الذين عاشوا في القرن الثاني ب . م . أشهر أطباء العالم القديم . وقد اشترك تلميذه يوسف بن عقين معه في وضع هذا المختصر ^(٢) ، ونهتقد أن مختصر جالينوس كان السبب المباشر في إخراج فصول القرطبي لأنه كان يدرس لنفسه باديء ذي بدء تعاليم جالينوس الطبية ، ولما وجد أن كثيراً منها يحتاج إلى توضيح أو إلى انتقاد أخذ يذشى تلك الفصول .

أما فيما يتعلق بهذا المختصر فيقول القفطى : « وصنف موسى مختصراً لواحد وعشرين كتاباً من كتب جالينوس بزيادة جهة على ستة عشر ، فجاء في غاية الاختصار وعدم الفائدة لم يفعل فيه شيئاً ^(٣) » .

ويقول عبد اللطيف البغدادى في هذا المختصر : وعمل كتاباً في الطب جمعه من الستة عشر لجالينوس ومن خمسة كتب أخرى ، وأراد أن لا يغير حرفاً إلا أن يكون واو العطف أو فاء وصل ، وإنما ينقل فصولاً يختارها ^(٤) . وكذلك يذكر ابن أبي أصيبعة هذا الاختصار دون أن يبدي رأيه في هذا العمل ^(٥) .

(١) في بولونيا باطاليا سنة ١٤٨٩ ، وفي البندقية بايطاليا أيضاً سنة ١٤٩٧ ، وسنة ١٥٠٠ ، وفي بال بسويسرا سنة ١٥٧٩ .

(٢) M. Steinschneider : Die Arabische Lit. der Juden. p. 229.

(٣) تاريخ الحكماء ص ٣١٩ .

(٤) الرحلة المصرية لعبد اللطيف البغدادى ص ٩ .

(٥) عيون الأنباء ج ٢ ص ٢٠٥ .

واستيحاش وتوقع موت ؛ وأنه كثير التخمة . . . »

أما المرض الذى أصاب الملك الأفضل فكان نتيجة إفراطه فى اللهو والانغماس فى الشهوات حتى أدى إلى « اختلال أحوال الأفضل . وسوء تدبيره ، وقبيح سيرته فأنحرف عنه عمه الملك العادل ونهاه فلم ينته . . . وكان قد أقبل الأفضل بدمشق على اللعب ليله ونهاره وتظاهر بلذاته ، وفوّض الأمور إلى وزيره ثم ترك اللعب من غير سبب وتاب وأزال المنكرات ، وأراق الخور ، وأقبل على العبادة ولبس الخشن من الثياب وشرع فى نسخ مصحف بخطه ، واتخذ لنفسه مسجداً يخلو فيه لعبادة ربه ، وواظب على الصيام ، وجالس الفقراء ، وبالغ فى التقشف حتى صار يصوم النهار ويقوم الليل . . . » (١)

وهى فى أربعة فصول : الفصل الأول فى تدبير الصحة ، والفصل الثانى فى تدبير المرضى حيث لا يوجد طبيب أو حيث يكون طبيب مقصر لا يوثق بعلمه ، والفصل الثالث فى تدبير صحة الملك الأفضل بحسب الأعراض التى كان يشكو منها ، والفصل الرابع يشتمل على نصائح تجرى مجرى الوصايا النافعة على العموم والخصوص للأشياء والمرضى فى كل مكان وزمان : وقد اقتطفنا من هذه المقالة نبذة تدل على أن الطبيب فى نظره ليست مهمته وصف لأدوية والعقاقير لمرضى شخص : بل إن مهمته المثلى هى علاج الحالات النفسية حيث يقول بهذا الحد ما يأتى : ومعلوم لدى مولانا أدام الله أيامه أن الانفعالات النفسانية لها تأثير عظيم فى الجسم بين ظاهر للكل ؛ فإن الإنسان القوى البنية الجهير الصوت الناضر الوجه إذا فاجأه خبر يحزنه حزناً عظيماً تغير لونه ، وذهبت نضارة وجهه ، وانحنت قامته ، وانخفض صوته ولورام رفعه بجهد ما قدر ،

(١) (راجع كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك للفريرى طبع الأستاذ محمد مصطفى زيادة

بمصر سنة ١٩٣٤ ج ١ القسم الأول ص ١١٨ — ١٢٣)

وَرَبْمِيشِيهِ إِلَى اللُّغَةِ اللاتينية ، وكانت هذه الترجمة هي التي اقتطف منها الأطباء الإفرنج مقتطفات شتى منذ القرن الثالث عشر (١) .

أما مقالته في تدبير الصحة فقد وضعها الملك الأفضل على بن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب (٢) الذي تولى عرش مصر من سنة ١١٩٨ — ١٢٠٠ تلبية لأمر ذلك الملك لأنه كان كثير الأسقام . عصى المزاج منقبض النفس . والمقالة من أهم ما دَبَّجَه يراع موسى في الطب ، ويعتقد العالم شتينشneider أن أحد الناسخين أطلق عليها اسم الأفضلية تشبيهاً لها بالمقالة الفاضلية (٣) .

وقد ترجمها موسى بن تبون إلى العبرية في سنة ١٢٤٤ و ترجمها إلى اللاتينية عالم نبجل اسمه ، وهناك ترجمة أخرى للعالم (Jean de Capoue) على أن الترجمة التي نالت الرواج العظيم هي المنسوبة للمترجم المجهول ، وقد نشر العالم كرونر (H. Kroner) سنة ١٩٢٤ النص العربي الأصلي اعتماداً على مخطوط وجده بمكتبة اكسفورد كما وضع لها ترجمة ألمانية (٤) .

وقد ذكر في مبدأ هذه المقالة أنه يقصد « شفاء مولانا من أمراض جعل الله الأسقام مجابة لمقره العالى ، والصحة والسلامة مصاحبتين له دائماً نظراً لأن مولانا يشكو من يبس الطبيعة وتحجرها في أكثر الأوقات من تفكير

(١) وقد نشر ستينشneider هذه المقالة باللغة الألمانية Gifte und ihre Heilung von Moses Maimonides in Archiv für phil. Anathomie. Vol. 57, 1873. p. 109 — 62 وقد جاء فيها المترجم يبحث طريف عن تأثير أسرة ابن زهر في البيئات الطبية العلمية بالأندلس ، وترجمها رينوتيتش إلى الفرنسية D. J. Rabinovicz Traité des poisons. Paris. 1865.

(٢) عيون الأنباء ج ٢ ص ١١٧ .

(٣) M. Steinschneider : Übersetzungen des Mittelalters. p. 769

(٤) مجلة Janus : Archives internationales pour l'Histoire de la Medicine et la Geographie medicale. Tome. XXVIII. 1924.

من آفات الدنيا ، و ربما عظم المصاب عليهم فيموت الشخص منهم لقلة أدب نفسه وكذلك من نال منهم خيراً عظيماً ، يزداد عجباً ، و يعظم ضحكاً ، و تشتد رعونته حتى لقد يموت بعضهم من شدة الفرح ، و علة هذا كله ضعف النفس و جهالها بحقائق الأمور . أما الأقسام الذين راضوا أنفسهم على الأخلاق العظيمة أو الآداب و المواعظ الشرعية فإنهم يكسبون الشجاعة حتى لا تتأثر معها نفوسهم ولا تنفعل إلا يسيراً بقدر ما ينبغي ، و كلما كان الشخص أكثر رياضة لنفسه كان أقل انفعالاً في جميع الأحيان أعنى في حالتي النعمة و النعمة ؛ حتى أنه إذا نال خيراً عظيماً من خيرات الدنيا ، و هي التي يسميها الفلاسفة الخيرات المظنونة لا تعظم عنده ولا تفسد نفسه ولا يبطر ، و كذلك إذا ناله شر عظيم من شرور الدنيا و هي التي يسميها الفلاسفة الشرور المظنونة لا يهلع ولا يجزع بل يصبر صبراً جميلاً ، و إنما يتهياً هذا للإنسان في نفسه باعتبار حقائق الأمور و معرفة طبيعة الوجود لأن أعظم خيرات الدنيا ولو دامت مع الإنسان عمره كله أمر حقير جداً لأنها شيء منقطع عن الإنسان بموته كسائر أنواع الحيوان و كذلك أعظم شرور الدنيا إذا قيست بالموت الذي لا بد منه . يكون دونه الاشك ، فذلك يقل التأثير لذلك الشر إذ هو دون الشيء الذي لا بد منه . و الحنيفة سمّت الفلاسفة خيرات الدنيا و شرورها خيرات مظلونة و شروراً مظلونة لأن ما يظن أنه خير يكون شراً بالحقيقة أحياناً و ما يظن أنه من شرورها يكون خيراً بالحقيقة أحياناً أخرى ، و كما نال الإنسان مآلاً عديداً أو ملكاً عظيماً فكان ذلك سبباً في اعتلال بدنه ، و فساد نفسه . و تقصير عمره ، و إبعاده عن الله تعالى ، و كان مآله بذلك للشقاوة الأبدية . و كم من مال سلبه الإنسان أو ملك انتزع منه فكان ذلك سبباً في صلاح بدنه ، و تحميل نفسه بالفصائل الخلقية ، و إطالة عمره و تقريبه من باريه بيقباله على عبادته و كان مآله بذلك للسعادة الأبدية .

رسم قربة ، والمخض نبضه ، وعارت عيناه ، وبرد سطح جسمه ، وقلبت شهوته ، وعلة هذا التأثير هو غور الحرارة الغريزية والدم داخل البدن ، وبالعكس فإن الشخص الضعيف الجسم ، الحائث اللون ، الضعيف الصوت إذا اتصل به أمر يسره سروراً عظيماً قوى جسمه ، وارتفع صوته ، وأبار وجهه . وأسمرت حركاته ، وارتفع نبضه ، وسخن سطح جسمه ، وظهر الفرح والسرور عليه ظهوراً لا يستطيع أن يكتمه ، وسبب هذا هو حركة الحرارة الغريزية والدم نحو ظاهر البدن ، وكذلك حالات المهزم والظافر بئنة ؛ إذ يكاد المهزم لا يبصر لقلة الروح الباصر وتبدده . أما الظافر فإنه يزيد نور بصره زيادة عظيمة حتى يخيل إليه أن النور قد زاد ونما ، وهذا المعنى واضح لا يحتاج إلى دليل ؛ لهذا كان على الأطباء واجب هو العناية بالحركات النفسانية وتفقدتها في حالتها الصحية والمرض قبل كل شيء رغبة في أن يكون كل مريض وكل صحيح مسروراً منبسط النفس بعيداً عن الانفعالات الموجبة للانقباض ، وبهذا تدوم صحة الجميع . . . على أن من يغلب عليه الهم والتفكير الطويل والاستيحاش لا يمكن الطبيب الماهر من حيث هو طبيب فقط أن يعالجه علاجاً ناجحاً ، وإنما يعالجه من له إلمام بالفلسفة العملية والمواعظ والآداب الشرعية ، فإن الفلاسفة كما وضعوا كتباً في العلوم وضعوا كتباً في إصلاح الأخلاق وتأديب النفس وطريق اكتسابها الفضائل حتى لا يصدر عنها إلا أفعال الخير ، وكذلك الآداب الشرعية والمواعظ والحكم المأخوذة عن الأنبياء عليهم السلام أو عن أتباعهم ، ومعرفة سيرهم الفاضلة تصلح أحوال النفس فلا يصدر عنها إلا أفعال الخير ، ولذلك لا نجد الانفعال شديداً جداً إلا عند أشخاص لا علم لهم بالأخلاق الفلسفية أو الآداب والمواعظ الشرعية كالصبيان والنساء والأغمار من الرجال ، فإنهم لرخاوة أنفسهم يهاعون ويمجزعون إذا مسهم الضر ونزلت بهم آفة

وجلالة القدر كان يعنيه أمره بسبب إصابته بها « وهى فى سبعة أبواب بحث فيها فى الهضم والأغذية التى يجب أن تجنب أو التى تقدم للمصاب بهذا المرض ، وفى أدوية هذا الداء ، وفى آراء للطبيب الفارسى الرازى ، وللفيلسوف ابن سينا ، وللطبيب الأندلسى ابن واهد ، وقد ترجمت إلى العبرية دون أن نعرف مترجمها وعرفت باسم (מאמרי המזרחיים) ولها ترجمة لاتينية لاندري أنقلت من النص العربى الأصلى أم من العبرى ، ولها كذلك ترجمة ألمانية وضعها ه . كرونر طبعها مع النص العبرى الأصلى ^(١) .

وله كذلك مقالة فى الربو وضعت لمريض نبيل شكاً من آلام شديدة فى رأسه حتى لم يتحمل عمامته وكان مصاباً بضيق النفس وقد عاش بالإسكندرية ، وقد بحث فيها الأسباب التى تؤدى لظهور هذا الداء ، وأشار إلى الأجواء الملائمة للمصابين به ، ونصح المريض بالحضور إلى مصر لأن جوها يلائم فى أحوال كثيرة حالة المصابين بهذا المرض ، ثم أشار فيها إلى الأطباء بأن يعنوا بهذا المرض عناية خاصة وذكر لهم ما أحدث لبعض أطباء المغرب الذين عالجوا الأمير على بن يوسف وكان تحية جهنهم ، وقد ترجمها العالم الفرنسى أرمينجو (Armengaud Blasius) إلى اللاتينية حوالى سنة ١٣٠٢ ^(٢) . وترجمها رجل مجهول بعد وفاة المؤلف بمدة وجيزة فى سنة ١٢١١ من النص العربى ، كما أن لها ترجمة عبرية أخرى وضعها من النص اللاتينى العالم شموئيل بيناستى . وهناك ترجمة عبرية أخرى وضعها العالم

H. Kroner : Die Haemorrhoiden in der Medizin des XII ^(١)

und XIII Jahrhunderts. und في مجله Julius ١٦ سنة ١٩١١ ص ٤٤١ - ٤٥٦

و ص ٦٤٥ - ٧١٨ M.

M. Steinschneider : Die europäischen Übersetzungen aus ^(٢)

dem arabischen Sitzungsbuch d. Kais. Ak. der Wiss. in Wien. Vol. 151. Wien. 1905. p. 33.

وَدَمِيسَ اللَّهِ بِالْمَلَوَى وَإِنْ عَظُمَتْ وَيَتَقَلَّى اللَّهُ بَعْضَ الْقَوْمِ بِالنَّعَمِ
 وإما نقول بطول العمر أو قصره على رأى الأطبَّاء والفلاسفة وبعض أهل
 الشرائع المنفذة قبل الإسلام ، وبالجملة إنَّ ما يظنه الجمهور سعادة قد يكون شقاوة
 بالحقيقة ، وليس الغرض من هذه المقالة تبين حقيقة هذه الأمور وشرحها ونعائم
 طرقها ، إذ قد ألف العلماء فى ذلك كثيراً فى كل زمان وعند كل أمة حكيمة ننظر
 فى العلوم ، وإنما أشرنا بهذه الإسارة رغبة فى تدرىب النفس على قلة الانفعال بالنظر
 فى تلك الكتب الخلقية والآداب الشرعية ، والمواعظ والحكم التى صدرت عن
 العقلاء حتى نقوى النفس وترى الحق حقاً ، والباطل باطلاً ، فتقل الانفعالات ،
 وتذهب الهوموم ، ويبعد عن النفس الوحشة والانتقباض وتنسبط طيبة عند أى
 حالة يكون الإنسان عليها ، وهذا اعتبار نافع جداً تفل معه الأفكار الرديئة والهوموم
 والغموم ، وربما تتلاشى إذا جعل الإنسان هذا الاعتبار نصب عينيه ، وذلك لأن
 كل ما يعكر الإنسان فيه ويحدث الهم والغم والحزن لا يخلو من أحد أمرين :
 إما أن يكون فى أمر قد انقضى من تلف مال كان عنده أو موت من كان يعز ،
 وإما أن يكون فى أمور يتوقعها ويخاف حلولها كتوقع نكبة من النكبات .
 ومعلوم بالنظر العقلى أن التفكير فيما انقضى وتم لا يفيد شيئاً بوجه ، وأن الحزن
 على أمور قد فاتت من فعل ناقص التصور . وأما أعمال الفكر فيما يتوقع أن يحل
 فى المستقبل فينبغى تركه أيضاً ، وذلك لأن كل ما يتوقعه الإنسان من قبيل
 الممكن قد يقع وقد لا يقع ؛ فكما يكتب ويغتم كذلك ينبغى أن تنسبط نفسه
 بالترجى والأمل لعل ما يحصل يكون ضد ما يتوقعه . . . (١)

وله مقالة فى البواسير وضعها « لشاب من أهل الفصل والنباهة وشرف البيت

ظهرت نسخة واحدة لهذه المقالة في استانبول^(١) ، وهذه النسخة بخط الطبيب ابن البيطار المولود بمدينة مالقة بالأندلس في أواخر القرن الثاني عشر الذي جال في بلاد المغرب ومصر والشام إلى أن استوطن بمدينة دمشق وتوفي بها سنة ١٢٤٨ ، وقد عنوان ابن البيطار المقالة بما يأتي : كتاب شرح العقار تأليف الرئيس أبي عمران موسى بن عبد الله الإسرائيلي المغربي .

أما الغلطة التي اقترفها ابن البيطار في نسب موسى إلى عبد الله كما فعل غيره من علماء العرب فلا تؤدي مطلقاً إلى الشك في أنه شخص آخر غير موسى ابن ميمون .

وقد ذكر موسى بين مصادر ابن جليل وأحمد بن محمد الغافقي ، وأبا المطرف عبد الرحمن بن وافد اللخمي وابن سمجون ، وهم جميعاً من العلماء المسلمين بالأندلس في القرن العاشر والحادي عشر للميلاد كما ذكر عالماً يهودياً من الأندلس أيضاً نحو : مروان بن جناح الذي عاش في القرن الحادي عشر .

وقد جمع فيها موسى أسماء العقار من مؤلفات عربية شتى كما أدمج فيها أسماء عقاقير كانت متداولة على ألسنة الناس في الأندلس والمغرب ومصر والشام ، ويعتقد العالم مايرهوف أنها من المقالات التي دونها في أخريات أيامه^(٢) .

وآخر ما صنعه موسى بن ميمون في الطب هو مقالة بيان الأعراض وقد دونت حوالي سنة ١٢٠٠ ب . م . أي قبل أن يطرد الملك العادل سيف الدين الملك الأفضل من الديار المصرية بزمن قصير ويغتصب العرش لنفسه ولزريته .

(١) ويرجع البعض في إظهار هذه المقالة إلى العالم رتر (Ritter) الذي أرسلها إلى العلامة ماكس مايرهوف بالقاهرة فبدأ ترجمتها إلى الفرنسية وإلى الآن لم يظهر طبعها .

(٢) Max Meyerhof: Sur un ouvrage Médical Inconnu de Maimonide. Extrait des Mémoires de l'Institut Français. 1934. p. 1 — 7. M. Meyerhof: Sur un Glossaire de Matière Médicale Arabe. Extrait du Bulletin d'Institut d'Egypte. Tome. XVII. 1935. P. 229—235.

رسمه ساطعي وكان العالمان المذكوران من أدباء الأندلس في القرن الرابع عشر .
ولله مقالة في شرح فصول أبقراط .

أما أبقراط الإغريقي فيحسب عند العرب شيخ الأطباء ، وقد وُلِد في جزيرة
كيوس في القرن الخامس ق . م . ونقل كتابه فصول أبقراط إلى العربية العالم
السرياني إسحق بن حنين الذي توفي سنة ٨٧٧ ب . م . وكان موسى بن ميمون
يسترشد كثيراً بفصول أبقراط في أثناء العلاج العملي . فمن هنا وضع هوامشه
وتعليقاته على فصول أبقراط كما فعل بفصول جالينوس .

وقد ترجم شموئيل بن تبون شرح فصول أبقراط إلى العبرية كما أن هناك
ترجمة أخرى لهذه المقالة مترجم مجهول ، وقد نشر شتاينشneider النص العربي
الأصلي مع ترجمة ألمانية^(١) . وله أيضاً مقالة في الجماع وضعها لسلطان حماة الملك المظفر
تقي الدين أبي سعيد عمر بن نور الدين الذي حكمها من سنة ١١٧٩ - ١١٩٢ .
وقد قسم المؤلف مقالته إلى تسعة عشر فصلاً صغيراً بحث فيها أحوال الخالطة
الجنسية والأدوية والأغذية النافعة في ذلك ، والأسباب التي تضعف شهوتها
وأضداد ذلك من الأعراض النفسانية .

وقد جاء فيها بكثير من نظريات ابن سينا وابن زهر ، وترجم العالم زرخيا
(זרחיה בן יצחק בן שמש) هذه المقالة إلى العبرية ونشر كرونر (H. Kroner)
المقالة بالنص العربي الأصلي مع ترجمة ألمانية^(٢) . وله مقالة شرح العقار ذكرها
ابن أبي أصيبعة^(٣) ولم يذكرها غيره من علماء العرب حتى كان يشك في صحتها إلى أن

(١) M. Steinschneider : Die Vorrede des Maimonides zu seinem Commentar über die Ophorismen des Hippocrates. Zeitschr. d. D. M. G. Vol. 48, 1844 p 218 — 234.

(٢) مجلة Janus سنة ١٩١٦ ص ٢٠٤ — ٢٤٧ .

(٣) عيون الأنباء ج ٢ ص ١١٧ .

ومن "تريب في الأمر أن يدعى الملك الذي وجهت إليه المقالة ملك الرقة برقة أنتنح ستاينشنيدر"^(١) من أن يبدى رأيه في نسبه « ملك الرقة » أما كرونر فيرجح أن المقصود بملك الرقة هو الملك الأفضل^(٢) وقد وافق الدكتور مايرهوف على هذا الرأي ، ويعتقد أن الملك الأفضل الذي كان في ذلك الحين مريضاً قد نهكته الأسقام المضنية ربما انتقل في ذلك الحين من العاصمة إلى الرقة بصعيد مصر^(٣) لذلك سماه صاحب المقالة بهذه التسمية ، ونحن لانميل إلى الترجيح كما فعل العالمان المذكوران ، ونترك الباب مفتوحاً على مصراعيه حتى تنجلي الحقيقة في هذه التسمية الغريبة ، إذ من المحتمل أن يكون المقصود أحد الأمراء في العراق أو الديار الشامية التي فيها بعض مدن عرفت بهذا الاسم^(٤) كما يكون من المحتمل

M. Steinschneider : Heb. Übers. des Mittelalters p 744. (١)

• Janus XXXII 1928 p 16 مجلة (٢)

(٣) في مدبرة الجزيرة بلدتان باسم الرقة وهما الرقة الغربية والرقة الشرقية ، راجع كشف أسماء المدير ياب والمدن للحكومة المصرية مصلحة المساحة المصرية طبع سنة ١٩٢٥ ص ١١١ و١١٣ .
(٤) يذكرون أن الرقة على الفرات وقال إن بنها وبين حرا ن ثلاثة أيام ، وهي معدودة في بلاد الجزيرة لأنها من جانب الفرات الشرق ، ويقال لها الرقة البيضاء ... والرقة الوسطى طولها ثلاث وسبعون درجة ... وكان بالجانب الغربي من الفرات مدينة أخرى تعرف برقة واسط وأسفل من الرقة بفرسخ توجد الرقة السوداء ... والرقة أيضاً مدينة من نواحى قوهسان ... والرقة الإنسان المقابل للتاج من دار الخلافة بغداد وهي الجانب الغربي

(معجم البلدان لياقوت الحموى طبع Wüstenfeld بمدينة ليبسيك سنة ١٨٦٦ ج ٢ ص ٨٠٢ — ٨٠٤) ويذكر النعمود مدينة الرقة على الفرات في بلاد الجزيرة (ج ٢ ص ٣٢٠ b) والرقة الوسطى التي وجدت قرب مدينة سورا العراقية (ج ٢٦٦ a 26) وغيرها بفلسطين (ج ٢٦٦ b 5 ، a 6) وقد ورد للرقة الفلسطينية ذكر في الكتاب المقدس أيضاً (سفر يوشع فصل ١٩ آية ٣٥) .

ويقول المفريزى إن مدينة الرقة بين بحر الفلزم وجبل الطور كان بها عندما خرج موسى عليه السلام بنى إسرائيل من مصر قوم من لحم آل فرعون يعبدون البقر ... وآثار هذه المدينة باقية إلى اليوم فيما بقى من مدينة فاران . والفلزم ومدين وأيلة تمر بها الأعراب . (كتاب الحطط المفريزية ج ١ ص ٣٦٧) .

وتلك الأوامر والنواهي الشرعية لا يتبين في هذه الدار ضررها ولا نفعها ؛ بل ربما يخل إلى الجاهل أن كل ما قيل إبه يضر لا يضر ، وكل ما قيل إبه ينفع لا ينفع . أما الشريعة فتحت على فعل الخيرات ، وتعاقب على الشرور ؛ كل ذلك إحساناً إلينا ورفقاً بنا لجهلنا ، ورحمة لنا لصعف إدراكنا ؛ فهذا قدر ما رأى المملوك أن يقدمه بين يدي ملك الرقة خلد الله أيامه ، ورأى مولانا الأعلى والسلام ، ولواهب العقل الحمد بلا نهاية ^(١) .

وقد ترجمت هذه المقالة بعد وفاة موسى بمدة وجيزة إلى العبرية ، كما ترجمت إلى اللاتينية بعد زمن غير بعيد من الترجمة العبرية ، وهناك ترجمة لاتينية أخرى من سنة ١٥١٤ ^(٢) .

وقد عثر أخيراً في أحد الأديرة القبطية القديمة على مخطوط باسم « كتاب الطب النديم » ألّفه طبيب يهودى اسمه موسى بن عبد الله القرطبي الإسرائيلي ، وطبعه الأديب عوض واصف سنة ١٩٠٨ .

أما هذا اليهودى « موسى بن عبد الله » فهو موسى بن ميمون الذى سُمى في مقالات عربية كثيرة بهذه التسمية ، كما شرحنا ذلك فيما مضى .

وئس أماننا في هذا الكتاب رسالة جديدة لموسى بن ميمون ؛ بل كل ما ورد فيه إنما هو مجموعة منقحة مما ورد في أغاب المجلات الطبية المذكورة تصرف فيها طبيب أو راهب مجهول كان له إلمام كاف بتأج موسى الطبى ، ويظهر أن

Janus XXXII. p. 53 — 54.

(١)

M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen des Mittelalters. p. 772 — 774. M. Steinschneider : Die arabische Lit. der Juden. p. 217. وقد ورد اسم المقالة في فهرس Neubauer : معالة في بيان بعض الاعراض والجواب عنها . Neubauer: Catalog. N^o 1270⁵ .

لتقارر ، ودره یتدل إلى قول فئمة من الأطباء ، وتارة یمیل إلى رأى فئمة أخرى
رتارة بخرج على جمع ما ورد من الآراء دون أن يتعرض لكرامة أحد ، و بعد
أن یناول التفاریر بالبحث فى تسمه عشر فعلاً صغيراً يعرض على الملك بسائحه
و إرشاداته الخاصة فيما يجب أن بأكل أو يشرب فى الصيف أو فى الشتاء حتى
يسترد قوته ونشاطه الطبيعي ، الى أن يقول فى نهاية المقالة ما يأتى : لقد كان أعظم
آمال المملوك الأصغر أن يباشر خدمة مولانا بحسمه وكلامه لا بقرطاسه وقلمه ،
لكن سوء مزاجه الأصلي وضعف بنيته الطبيعية حجبت بينه وبين لذات كثيرة .
ولا أقول لذات بل أقول خيرات أعظمها وأسنها مباصرة خدمة مولانا ، فالله
المشكور على كل الحالات ، والحمد لله دائماً على كل حال مهما تقلبت الأحوال ،
ولا ينتقد مولانا على مملوكه الأصغر ما ذكره فى مقالته هذه من استعمال الشراب
والأعاني التى يكره الشرع كليهما ، إن المملوك لم يأمر بأن يفعل ذلك وإنما
ذكر بما تقتضيه صناعته ، وقد علم المشترون كما علم الأطباء أن الخمر فيها منافع
للناس ، ويلزم الطبيب من حيث هو طبيب أن يخبر بالأمر النافع سواء أكان
ذلك حراماً أم حلالاً ، والمريض يخير أن يفعل أو لا يفعل . وإن سكنت الطبيب
عن وصف كل ما ينفع حراماً كان أو حلالاً فقد غشّ ولم يبذل النصيحة ، وقد
علم أن الشرع يأمر بما ينفع وينهى عما يضر ، والطبيب يخبر بما ينفع الجسم
وينبه على ما يضره فى هذه الدار ، والفرق بين الأوامر الشرعية والمشورات الطبية
أن الشرع يأمر بامتنال ما ينفع فى الأجل ويجبر عليه ، وينهى عما يضر فى الأجل
ويعاقب عليه ، والطب يشير بما ينفع ويحذر مما يضر ولا يجبر على هذا ولا يعاقب
على ذلك ؛ بل يعرض الأمر على المريض على جهة المشورة والمريض الخير ، والملة
فى ذلك بينة لأن ضرر ما يضر من جهة الطب ونفع ما ينفع لا يحتاج لجبر ولا عقاب ،

مدونات أطباء الإغريق والمسلمين واليهود ، فإنه يظهر فيها كما ظهر في غيرها من مصنفاته قوى الحاجة ، ذا مقدرة نادرة في تنظيم الموضوعات تنظيمًا منطقيًا دقيقًا تبدو معها كأنها نظريات جديدة تعرض على العامة والخاصة ، يظهر فيها بمظهر الملم بكل ما صنف ودون في علم الطب باللغة العربية ، كما يأتي بأمثلة كثيرة متنوعة في أثناء الحاجة . على أن ما ورد من النظريات في مقالاتيه عن تدبير الصحة للملك الأفضل وفي بيان الأمراض للملك الرقة يعدّ من أدق ما دون في الطب العربي . في القرون الوسطى ؛ إذ ليس فيما كتب عن مثل هاتين المادتين دراسة أوفى وأكمل مما ورد عنه فيهما وهو لذلك يعدّ بحقّ زعيم أطباء اليهود في تلك العصور . وعلى العموم قد كان لمدونات موسى بن ميمون الطبية الرواج العظيم في الشرق العربي حتى كان الأطباء مثل ابن البيطار وسرجويه ينقلون عنه أقوالاً نعتي بحالة لا نعلم معها طبيباً عربياً غيره كان لمصنفاته الطبية رواج إلى هذا الحد . وقد ترجم علماء الغرب مقالاته الطبية منذ القرن الثالث عشر وانتشرت انتشاراً عظيماً في جميع موزيمية بمراسا وبادوا بيطاليا في القرن الرابع عشر ، وكانت هذه الترجمة من أفيد ما جمع في قرنين أحمر والسادس عشر حتى كان كبار أطباء هذين القرنين^(١) يرسمون هذه المقالات الطبية . وكانت من الأسباب المباشرة في رواج آراء أخصاء العرب الآخرين في النية العلمية . وما يدل على شدة اهتمام الأطباء بمؤلفاته أن ينقل أخصاء من لإفرنج في القرن الثامن عشر منها نصوصاً ويستدلون بها^(٢) .

Henri de Mondville. Jean de Tourmire. Guy de Chauliac. (١)

Nicolo Falcucci.

(٢) راجع مقالة الدكتور مابرهوف في المجلة الإيطالية Archeion المذكورة

١٥٣ . وراجع : Maimonides als Hygieniker : H. Kroner في كتاب .

هذه التناقضات حُججت في أحد العصور القريبة من وفاة المؤلف لأنه لم يكن من الميسور لعالم غير يهودي أن يفهم على مدونات موسى في الطب في القرون المتأخرة . على أن الجامع لم يتصرف فيما وصل إليه من مقالات موسى فحسب ؛ بل أدمج فيما جمعه نظريات كثيرة لحكماء آخرين من أطباء المسلمين والإغريق حتى يسوّغ لنفسه استعمال تسمية كتاب الطب القديم لأن ما ورد فيه يشتمل على خلاصة وافية من معلومات الطبيب في العصور القديمة والقرون الوسطى .

أما وجود هذه المجموعة في أحد الأديرة القبطية فيدل على أن الرهبان والقسس كانوا يصيغون إلى جانب نشر الدين والموعظة تطبيب المرضى كما هو حالتهم إلى اليوم في الأمكنة البعيدة عن المدن .

ويمكننا أن نستدل من وجود كتاب الطب القديم بين الطوائف القبطية على رواج نظريات موسى الطبية في البيئات المسيحية الشرقية ، كما راجت عند الإفرنج وعند اليهود والمسلمين أيضاً . . .

وكما نُسب إلى موسى مراسلات هي في الواقع مزورة ؛ فقد دسّت عليه كذلك مقالات طبية يشك العلماء في نسبها إليه كصيغة صلاة الطبيب قبل أن يقدم على عيادة المريض ^(١) .

والخلاصة أن الباحث في نتاج موسى الطبي يخرج منه بأن قيمته في الطب لا تقل عن قيمته في علوم الدين والفلسفة .

ومع أن أغلب مقالاته الطبية ليس من نتاج قريحته ؛ بل فيها الكثير من

Kayserling : Allgemeine Zeitung des Judentums. 1863. (١)
p. 49 .

V. Toeplitz : Das Gebet eines jüdischen Arztes : Israelitisches Familienblatt. Vol. 5. Hamburg. 1902. N° 36.

فهرس أسماء الكتب العربية والعبرية والأفريقية

يتضمن هذا الفهرس أسماء جميع المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها في بحثنا ومراجعتنا لتأليف هذا الكتاب . سواء ما اقتطفنا منه بعض النصوص وأشارنا إليه في ذيل الصفحة التي ورد فيها النص المقتطف وما لم تقتطف منه شيئاً للأسباب التي أوضحناها في مقدمة الكتاب ؛ وذلك لأننا لاحظنا أن الحاجة ماسة للإرشاد إلى جميع المدونات التي لها علاقة بموسى بن ميمون حتى يتمكن الباحث الذي يريد أن يكشف أى ناحية من نواحي حياته التي لم نعرض لها في كتابنا أن يجد المصادر والمراجع التي تساعد على بلوغ غايته .

ومع أن أغلب الموسوعات الشهيرة قد دجبت مقالات ضافية عن موسى بن ميمون فإننا لم نشر منها إلا إلى ما كتب عنه بعناية علمية وتضمن من المعلومات ما لا يستغنى عنه الباحث . أما غير ذلك فقد أغضينا عنه النظر إذ ليس انغرض أن نسرّد أسماء كل الموسوعات التي ذكرت اسم موسى بن ميمون ولو في مقالة عديمة القيمة .

المصادر والمراجع العربية

الاتصار بواسطة عقد الأمصار لصارم الدين إبراهيم بن دقاق طبع بولاق سنة

١٣٠٩ .

الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل لأبي ابن مجير الدين الحنبلي طبع مصر

سنة ١٢٨٣ .

كذلك كانت هذه المقالات من أهم مراجع أطباء اليهود في القرون الوسطى ،
وإذا كان مرسى بن ميمون في الطور الأول من حياته العلمية يتجه نحو التشريع
الإسرائيلي ، وفي الطور الثاني من حياته يوجه جلّ عنايته إلى التأليف في الفلسفة ،
فإنه في الطور الثالث والأخير من حياته ينغمس في بحوث طبية قبل كل شيء ،
وإننا لنعجب من تلك العبقرية التي أدت إلى ذلك الإنتاج العلمي الكبير في
أخريات أيامه في حين أن الممارسة الطبية كانت تشغل معظم أوقاته وأنه كان مريضاً
طريح الفراش .

وعلى العموم يجب أن نلفت الأنظار إلى أن عقليّة موسى بن ميمون الطبية
هي التي صبغت موضوعاته الفلسفية والتشريعية بصبغتها ، وذلك لبروز هذه
العقلية واضحة في صفحات شتى من كتابه السراج^(١) .

M. Grünfeld : Hygienie der Juden. p. 243 — 261.

Kroner Hermann : Die Seelenhygienie des Maimonides. 1917.

Münz I : Maimonides als medizinische Autoität. Trier. 1895.

(١) في باب من سفر (פְּסַחִים) بحث في علاج الروح ورفقة الأخلاق على
طريقة طيبة وفي سفر (פְּסַחִים) يورد نظرية أحد أخبار المشأ التي يقول فيها إن الرجل التقى
لا يطلب مشورة الطبيب بل يعتمد على الله وحده ولا يتعاطى العقاقير والأدوية ، ثم يرد موسى
على هذه النظرية ويقول : يجب على الإنسان أن يشكر الله بعد تناول الطعام كما يجب أن يقدم
الثناء لله سبحانه وتعالى على أنه خلق مع الداء الدواء .

H. Kroner : Maimonides Commentar zum Traktat Pesachim.
Berlin. 1906. p. 16.

كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس ترجمة أحمد لطفى السيد باشا طبع مصر .

سنة ١٩٢٤ .

كتاب القسى فى أخبار القدسى اعبد الله محمد القرشى الأصفهانى طبع ليدن

سنة ١٨٨٨ .

كتاب المختصر فى أخبار البشر لعاد الدين أبى الفداء إسماعيل بن على

صاحب حماء طبع مصر سنة ١٣٢٥ .

معجم البلدان لأبى عبد الله ياقوت بن عبد الله الجوى طبع مصر سنة ١٣٣٤ .

المعجب فى تلخيص أخبار المغرب لمحى الدين التيمى طبع ليدن سنة ١٨٤٧ .

فتح الطيب فى غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن

الخطيب لأحمد بن محمد المقرئ طبع ليدن سنة ١٨٥٨ — ١٨٦١ .

النجوم الزاهرة فى ملوك مصر وانتهازة لجمال الدين أبى الحاسن يوسف بن

تغرى بردى طبع مصر سنة ١٩٢٩ — ١٩٣٥ (١ - ٥) .



الأنيس المطرب روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس
للأبي الحسن علي بن محمد بن أحمد بن عمر بن أبي زرع الفاسي طبع ليدن سنة ١٨٤٣ .
تاريخ الحكماء أو إخبار العلماء بأخبار الحكماء لجمال الدين القفطي طبع
ليبسيك سنة ١٩٠٤ .

تاريخ الكامل أو الكامل في التاريخ لعز الدين بن الأنير الجزري .
تاريخ مختصر الدول لغيرغوريوس أبو الفرج بن هرون المعروف بابن المبري
طبع بيروت سنة ١٨٩٠ .

تاريخ النويري أو نهاية الأرب في فنون العرب لشهاب الدين أحمد بن
عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم البكري التيمي القرشي « مخطوط » .
الخطط المقرزية أو المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار لتقي الدين
أبو العباس أحمد المعروف بالمقرزي طبع بولاق سنة ١٢٧٠ أو طبع مصر سنة ١٣٢٦ .
دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية المجلد الأول سنة ١٩٣٣ .

ديوان القاضي السعيد هبة الله ابن القاضي الرشيد أبي الفضل جعفر بن
المعتمد ابن سناء الملك مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٤٩٣١ .

رد على أهل الذمة لغازي بن الواسطي في مجلة Journal of the American
Oriental Society. Vol. 41.

عبد اللطيف البغدادى في مصر أو الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة ،
والحوادث المعينة بأرض مصر طبع سلامه موسى بمطبعة المجلة الجديدة بالقاهرة
(تاريخ الطبع غير مذكور)

عيون الأنباء في طبقات الأطباء لموفق الدين أبي العباس بن أبي أصيبعة طبع
مصر سنة ١٢٩٩ .

ע"י ר' יהודה בן שלמה א"הר"י גם דעות מאת ד"ר ש. ב. ישראל. לונדון

1851 1879

- מחברת קטעי הרמב"ם, תרצ"ה. י' גוסטשטינר.
 מנהת קנאות אבא מאיר דון אסטרייך. פרסבורג. 1838.
 מקורות לתולדות הרמב"ם, מאת ד"ר בן ציון דינבורג תל אביב, תרצ"ה.
 מגלת זוטא הרישק מאת א. מהנא, הישלוה, ט"ו.
 נר הבערב מאת הרב מ. טולידאמיריטלס, תרע"ו.
 נטעי נעמנים מאת היילברג, ב"סל"ו. 1847.
 סדר הדורות וקורות הימים, גוקספורד, הוצאת נויבור, 1887.
 ספר היוחסין מאת אברהם זכות, לונדון. 1857.
 פאר הדור העתיק ללח"ק אברהם תמה, אמסטרדם, תקכ"ה.
 צרפתים וספרדים מאת א. מ. ליפשיץ, הישלוה, ט"ו.
 קבוצת מכתבים, הלברשטאם, במברג. 1875.
 קובץ תשובות הרמב"ם ואגרותיו, הוצאת ליכטנברג ליפסיה, 156.
 קיצור תולדות הרמב"ם ומפעליו ד"ר, מיניץ, תל אביב, תרצ"ה.
 רבנו משה בן מימון, קובץ תורנימדעי, הוצאת המרכז העולמי של
 המדרש בעריכת י. ל. הבהן פישמן, ירושלים, תרצ"ה.
 רבנו משה בן מימון, "רמב"ם" היו ספריו ופעולותיו המדעיות והפילוסופיות
 מאת דוד ילין, ורשא, תרנ"ה.
 שלטון השכל מאת אחד העם, הישלוה, ט"ו.
 שם גדולים מאת ה"ס דוד אוליא, ורשא, 1876.
 שמינה פרקים לרמב"ם, בתרגום י"י שמואל אבן תבון, סדורים ומגוהים
 לפי המקור העברי מאת ד"ר א. בן ישראל, תל אביב, תרצ"ה.
 שני המאות מאת מ. שטיינשניידר, ברלין, 1847.
 תולדות משה בן מימון מאת י. האליב, ונה, 1881.
 תולדות רבנו משה בן מימון מאת א. ה. וייס, ונה, ת"מ"א.
 תולדות רבנו אברהם מימון בן הרמב"ם מאת ראובן מרגליות, לבוב.
 תריקתה"א.
 תולדות חב"י י"רא"ל מאת קלמן שי"ש, וילנא, 1878.
 תשובות הרמב"ם ואופן מריק חב"י יד שפירא דפוס והוצאה לאור אברהם
 חיים פריימן, ירושלים, תרנ"ה.

المصادر والمراجع العبرية

- אגרת השמ"ד להרמב"ם ועוד ענינים ל"ו. אספ"ס. אברהם גיגור. הוצאת מנחם מנדל ברסלויצער. ברסל"א. תר"י.
- אורה עינן. קצת הערות על רולדות הרמב"ם מאת טוב"י ישראל איסר"ל. תרבי"ה.
- אנטולוגיה של הפילוסופיה העברית מאת יעקב קלצקין. ברלין 1926.
- נאוני בב"א אחרי תקופת הגאונים מאת מ. פוזנסקי.
- דברי ימי עם עולם מאת שמעון דובנוב חלק ד'. ה'. הל' אביב. תרצ"ג תרצ"ד.
- דור דור ודורשיו חלק ד'. מאת א. ד. וייס. הוצאת ניוורק וברלין. תרס"ד.
- דלאלת אלהאין תאלף אלרייס אלגאמל מרגו ורבנו משה בן מר מימין. אעתני בסנסה ותסחיחה שלמה בן מוהר אליעזר זצ"ל מונק. מבע פי פריס אלמחירוסה סנת ה' תר"ו-תרס"ו ללבל"קה.
- דעת אלהים מאת שמעון ברנפלד. ורשא 1897.
- דער רמב"ם, זיין לעבען און י. אפען. קרוגר הייס. מאנטרעאל. 1933.
- דאס רמב"ם'ס לעבענס בעשרייבונג. זאנארדנקי ישראל. ניוארק. היברו פובלישינג קאמפי. 1921.
- דער רמב"ם, רבנו משה בן מימין. פיגענבוים. ב'.
- הרמב"ם שיטתו ועיקרי דעותיו מאת י. בכרך. הוצאת אמנות. תרצ"ה.
- הרמב"ם בתור בעל הלכה מאת הבבלי. השלוח ט"ו.
- היהוש דמדעי בין הרמב"ם ורמב"ם מאת שמואל קרויס. ברדיטשוב. תרס"ו.
- התכלית והתוארים בהוראת הרמב"ם, ירושלם. תרצ"א. בתוך תרבי"ן שנה א' ספר ד'. שנה ב' ספר א'.
- הרמב"ם פרשן המקרא מאת ר' בנימין זאב בכר. כתרנס מגרמנית ע"י א. ז. רבינוביץ. הל' אביב. תרצ"ב.
- חמדה גנוזה מאת עדמאן. קנינסברג. 1851.
- ישורון כרך ג' מאמר מאת ש. י. רפפורט. (ש"ר).
- כרם חמד חלק ג' מאת י. ד. לוואטו: חלק ה' מאמר מאת ש. י. רפפורט
- מורה מקום דמורה: אסיפת יורים הנוגעים לרמב"ם וספריו המפורסמים מאת מ. שטיינשניידר בתוך קבין על יד. שנה א. תרמ"ה.
- מורה נבוכים חבדו בלשון ערבית רבינו משה בר מימין ונעתק ללשוננו

Beer Peter : Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden. Leipzig. 1852.

Bernhard Joseph : Die beiden grossen Lichter Maimonides und Nachmanides welche die Augen der israelitischen Nation erleuchten in der göttlichen Lehre. Berlin. 1835.

Benisch Abraham : Two lectures on the life and writings of Maimonides. London. 1847.

Berliner A : Zur Ehrenrettung des Maimonides in Guttmanns Sammlung.

Biach Adolf : Maimonides. Ein Beitrag zum jüdischen Geschichts-unterrichts. 1900.

Blau Ludwig : Das Gesetzbuch des Maimonides historisch betrachtet in Guttmanns Sammlung.

Bloch Armand : Zur Erinnerung an den 700 jährigen Todestage des jüdischen Geisteshelden Moses Maimonides. Brüssel. 1907.

Bloch Moise : Le livre des Préceptes. Paris. 1888.

Bloch Philipp : Die jüdische Religionsphilosophie in Winter und Wünsche. Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons. Tome. II. 1894.

Bloch Philipp : Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebouchim in Guttmanns Sammlung.

Bloch Philipp : Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde Posen um die Mitte des 16 Jahrhunderts. Pressburg. 1903.

Bloch Philipp : Largely concerned with a fragment of an anonymous Hebrew « Flugschrift... ein enthusiastischer Hymnus auf Maimonides. »

Boer Tj(itze) de : Maimonides en Spinoza Amsterdam 1927.

Brüll N : Die Polemik für und gegen Maimuni im XIII Jahrhundert im Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur Frankfurt. a. M. 1879.

Brunner P : Probleme der Teleologie bei Maimonides Thomas von Aquino und Spinoza. Heidelberg 1928.

المراجع الأفرنجية

Ahmad Zaki Pacha: Coupe magique dédiée à Salah Ad-din. Bulletin de l'Institut Egyptien. Serie V. Tome X.

(1) Alés: Dictionnaire apologétique de la loi catholique. Tome I. Col. 28—56. Paris. 1909.

(2) Altmann Alexander: More Newuchim (Führer der Verirrten) im Grundriss. Berlin 1935.

Archives Israélites — Paris. 1851.

Bach J: Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner und Juden. Wien. 1881.

Bacher W: Die Bibelexegese Moses Maimuni's. Strassburg. 1897. Diè Sprachvergleichung Maimunis in Chwolsons Festschrift.

Bacher W: Lettre aux Juifs du Yémen dans la Revue des Etudes Juives. XXXIV.

Bacher W: Die Agada in Maimuni's Werke, in Guttmanns Sammlung « Moses ben Maimon » Band I—II. Leipzig. 1908—1914.

Bacher W: Zum sprachlichen Charakter des Mischne Thora in Guttmanns Sammlung.

Bamberger Fritz: Das System des Maimonides. Berlin. 1935.

Banneth E: Maimonides als Chronologe und Astronom in Guttmanns Sammlung.

Bardoviez: Die rationale Schriftauslegung des Maimuni und die dabei in Betracht kommenden philosophischen Anschauungen desselben. Berlin. 1892.

Basnage: Histoire des Juifs. Paris. 1707.

Bartoloccus J: Bibliotheca magna rabbinica. Rome. 1675-94.

Beer Peter: Leben und Wirken des R. Moses ben Maimon. Prag. 1834.

Fleg Edmond : Anthologie juive. Paris. 1922.

Foucher de Careil : Leibnitz, la philosophie juive et la Cabale. Paris. 1861.

Frank A: Religion et Philosophie. Paris. 1867.

Frank A: Dictionnaire des sciences philosophiques. Paris. 1875.

Friedländer Israel: Der Sprachgebrauch des Maimonides. Frankfurt a. Main. 1902.

Friedländer Israel: Selections from the Arabic Writings of Maimonides, edited with introduction and notes. Leiden. 1909.

Friedländer Israel: Die arabische Sprache des Maimonides. Der Stil des Maimonides in Guttmanns Sammlung.

Friedländer Israel: Moses Maimonides. New-York. 1905.

Friedländer M: The Guide of the perplexed of Maimonides translated from the original arabic text. London. 1904.

Funk Salomon: Das Grundprinzip des biblischen Strafrechtes nach Maimonides und Hofrat Müller. Berlin. 1904.

Fürstenthal. R. J: Das jüdische Traditionswesen nach Maimuni. Breslau. 1842.

Gaster M: Dictionary of an unknown Work of Maimuni. in Academy. XLVI.

Geiger Abraham: Moses ben Maimon. Breslau. 1850.

Geiger Abraham: Jüdische Zeitschrift. IX-XI.

Gérando de: Histoire comparée des systèmes de philosophie. Paris. 1822.

Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums durch W. Bacher, M. Braun, D. Simonsen, unter Mitwirkung von J. Guttmann. Band I-II. Leipzig. 1908-1914.)

Gilzer Normann: Rabbi Mose ben Maimon. Ein systematischer Querschnitt durch sein Werk. Berlin. 1935.

Goetten: Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Literatur, Berlin. 1890.

Guttmanns Sammlung

مجموعه کتابهای مائمون

Lukofzer J : Maimonides im Kampf mit seinem hebräisch-biograph. Peter Beer. Berlin. 1844.

Canary J : Maimonides und seine Zeitgenossen in jüdische Annalen. 1839. Univers Israélite. 1857-1858.

Cohen Abraham : The teachings of Maimonides. London. 1927.

Cohen Hermann : Charakteristik der Ethik des Maimuni in Guttmanns Sammlung.

Communauté Israélite D'Alexandrie : Huitième Centenaire de Maïmonide. Alexandrie. 1935.

Cousin Victor : Histoire générale de la Philosophie. Paris. 1884.

Crawford : The vision delectable of Alfonso de la Torre and Maimonides's Guide of the Perplexed in the Publication of the modern Language Association of America. XXVIII.

Diesendruck Zwi : Maimonides Lehre von der Prophetie in Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams. New-York. 1927.

Diesendruck Zwi : Die Teleologie bei Maimonides. Wien. 1928.

Dozy ; Histoire des Musulmans d'Espagne. Leiden. 1932.

Dukes ; Philosophisches aus dem Xten Jahrhundert. Nakel. 1868.

Efros Israel : The Problem of Space, New York. 1907.

Efros Israel : Philosophical Terms in the Moreh. New-York. 1925.

Eisler : Vorlesungen über die Philosophie des Maimonides. Wien. 1870.

Elbogen Ismar : Das Leben des Rabbi Mosche ben Maimon aus seinen Briefen und andern Quellen. Berlin. 1935.

Elbogen I : Abraham Geigers Leben und Lebenswerk. Berlin. 1910.

Eppenstein Simon : Beiträge zur Pentateuchexegese in Guttmanns Sammlung.

Eppenstein Simon : Moses ben Maimon. Ein Lebens und Charakterbild in Guttmanns Sammlung.

Ersch und Gruber : Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaft und Kunst.

Falkenheim Simon : Die Ethik des Maimonides. Königsberg. 1832.

Finkelscherer : Maimunis Stellung zum Aberglauben und zur Mystik. 1894.

Hirschfeld H: Kritische Bemerkungen zu Munks Ausgabe des Dalalat Alhairin in Monatschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums. 1895.

Horwitz: Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni. Breslau. 1898.

Höxter J: Quellenbuch zur jüdischen Geschichte und Literatur. Frankfurt. a. M. 1928.

Husik I: A History of Mediaeval Jewish Philosophy. New-York. 1916.

Jacobs J: Jewish Ideals. London. 1896.

Jaraczewsky Ad: Ethik des Maimonides in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. XLVI. 1865.

Jellinek: Philosophie und Kabala. Leipzig. 1854.

Joel Manuel: Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon "Maimonides" Breslau. 1876.

Joel Manuel: Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Breslau. 1863.

Joel Manuel: Etwas über den Einfluss der jüdischen Philosophie auf die christliche Scholastik. Breslau. 1860.

Joel Manuel: Spinoza's theologisch politischer Tractat auf seine Quellen geprüft. Breslau. 1870.

Joel Manuel: Zur Genesis der Lehre Spinoza's. Breslau. 1871.

Joel Manuel: Beiträge zur Geschichte der Philosophie, Breslau 1876.

Joloviez Heimann: Über das Leben und die Schriften Musa ben Maimun "Maimonides". Königsberg 1857.

Jost I. M.: Geschichte der Israeliten IV Berlin 1820-28

Jourdan A: Recherches critiques sur l'âge et l'Origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques. Paris. 1843.

Jüdisches Lexikon. Berlin 1297.

Jewish Encyclopedia. IX. New-York 1905.

Goldberger Ph: Die Allegorie in ihrer exegetischen Anwendung bei Maimonides. Leipzig. 1902.

Goldziher. I. Jewish Quarterly Rev. VI.

Gottheil Richard: Fragments of the Cairo Genizah in the free collection. New-York. 1927.

Grätz Hermann: Geschichte der Juden VI. Leipzig. 1875.

Grossmann Louis: Maimonides, a paper read before the philosophical society of the University of Michigan. New-York. 1890.

Grüll B: Die Lehre von Kosmos bei Maimuni und Gersonides. 1901.

Grünfeld A: Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen in Bauemker Beiträge. Münster. 1909.

Güdemann: Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Italien. Wien. 1884.

Guttmann J: Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum, Göttingen. 1891.

Guttmann J: Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthume. Breslau. 1902.

Guttmann J: Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland in Guttmanns Sammlung.

Guttmann J: Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Saadia in Festschrift für Israel Levy. Breslau. 1911.

Guttmann J: Die Beziehungen der Religionsphilosophie des Maimonides zu den Lehren seiner jüdischen Vorgänger in Guttmanns Sammlung.

Guttmann Michael: Maimonides als Devisor in Guttmanns Sammlung.

Guttmann Michael: Das religionphilosophische System der Mutakallimun nach Maimonides. Breslau. 1885.

Heschel Abraham: Maimonides. Verlag Erich Reiss. Berlin. 1935.

Heschel Abraham : Maimonide. Traduit de l'Allemand par Germaine Bernard. Payot-Paris. 1936.

Lévy Louis-Germain: La Métaphysique de Maimonide. Paris. 1905.

Lévy Louis-Germain: Maimonide. Paris. 1932.

Loew J. H: The History of Philosophy. London. 1880.

Macht David Israel: Moses Maimonides. (in memoriam. 1205-1905) 1906.

Maimon Salomon: Lebensgeschichte. Tome II. Berlin. 1792.

Malitz Ernst: Zum arabischen Sprachgebrauch des Maimonides Leipzig. 1932.

Margulies S:

Per il VII centenario dalla morte di Maimonide. discorso. Trieste. 1905.

Marx Alexander: The correspondence between the rabbis of Southern France and Maimonides about astrology. 1932

Meyerhof Max: L'œuvre médicale de maimonide dans "L'Esatto dall' Archivio di storia della scienza" Archeion V. XI. 1929.

Meyerhof Max: Sur un ouvrage Medical inconnu de Maimonide. Extrait des Mémoires de l'Institut Français. Tome. LXVIII. Caïre. 1934.

Meyerhof Max: Sur un glossaire de Matière Médicale Arabe. Extrait du Bulletin de l'Institut d'Egypte. Tome. XVII. Caïre. 1935.

Michel: Die Kosmogonie des Maimonides und des Thomas von Aquino in Philosophisches Jahrbuch. IV. 1891. und V. 1892.

Michel W: Die Erkenntnistheorie Maimonides. Berlin. 1903.

Mittwoch Eugen: Musa Ibn Maimoun 'Maimonides' in Encyclopedia of Islam.

Müller: De Godsleer der Middeleeuwsche Joden, Groningue. 1898.

Munk Salomon: Reflexion sur le culte des anciens Hébreux. dans la Bible de Cahen. Paris. 1833.

Munk S: Archives Israélites. Paris. 1851.

Munk S: Notice sur Joseph ben Jehouda dans le Journal Asiatique. 1842.

Kahan Hermann: Hat Moses Maimonides den Krypto-Mohammedanismus gehuldigt? Nach geschichtlichen Quellen untersucht. Berlin. 1899.

Kaminka A: Die rabbinische Literatur der spanisch-arabischen Schulen in Winter und Wünsche. Die jüdische Literatur II. 1893.

Kaminka A: Moses Maimonides als geistiger Führer in unserem Zeitalter. Wien. Maimonides Institut. 1926.

Karpeles G: Geschichte der jüdischen Literatur. Berlin. 1896.

Karpe. S: Origines et nature du Zohar. Paris. 1901.

Kaufmann David: Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie. Gotha. 1877.

Kaufmann D: Die Sinne im Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest. 1883-84.

Kaufmann D: Der Führer Maimuni's in der Weltliteratur. Berlin. 1898.

Kaufmann D: Lettre aux Juifs du Yémen dans la Revue des Etudes juives. XXIV.

Kaufmann D: Gesammelte Schriften. Tome II. Breslau. 1911.

Knoller: Das Problem der Willensfreiheit in der ältern jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters. Leipzig. 1884.

Kohler-Kaufmann: Systematische Theologie des Judentums. Leipzig. 1910.

Kramer J: Das Problem des Wunders von Saadia bis Maimuni. Strassburg. 1903.

Kroner Hermann: Eine medizinische Maimonides Handschrift aus Granada. Leiden. 1916.

Kroner H: Die Seelenhygienie des Maimonides. 1914.

Kroner H: Maimonides als Hygieniker. Mit Ergänzungen von M. Grünwald. 1926.

Kroner H: Der mediziner Maimonides im Kampfe mit dem Theologen. Überdorf - Bopfingen. 1924.

Lemans M: Levensbeschrijving van Maimonides. Amsterdam. 1815.

Raviez M: Der Kommentar des Maimonides zu den Sprüchen der Väter. Freiburg, 1910.

Renan Ernest: Averroës et l'Averroïsme. Paris. 1866.

Rehner A: Das Schöpfungsproblem bei Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Schöpfungsproblems im Mittelalter. Münster. 1913.

Rosenthal F: Kritik des Buches der Gesetze durch Nachmanides in Guttmanns Sammlung.

Rosin D: Die Ethik des Maimonides im jüdisch-theolog. Seminar "Fränkelscher Stiftung". Jahresbericht für das Jahr 1879.

Rossi (de) G. C: Dizionario Storico degli Autori Ebrei. Parnie. 1802.

Roth Leon: Spinoza, Descartes and Maimonides. Oxford, Clarendon Press. 1924.

Rubin Salomo: Spinoza und Maimonides. Ein psychologisch-philosophisches Antitheton. Wien. Herold. 1868.

Saisset: Précurseurs et disciples de Descartes. Paris. 1862.

Saisset: Maimonide et Spinoza dans la Revue des Deux Mondes. 1862.

Salomon Gotthold: Kommentar zu Aboth. 1809.

Sandler N: Das Problem der Prophetie von Saadja bis Maimuni. Breslau. 1891.

Schechter Salomon: Studies in Judaism. London. 1896.

Scheyer: Das psychologische System des Maimonides. Frankfurt a. Main. 1845.

Schmied I: Studien über jüdische insonders jüdisch-arabische Religionsphilosophie. Wien. 1869.

Schmoelders: Essai sur les Ecoles philosophiques chez les Arabes. Paris. 1842.

Schneid: Aristoteles in der Scholastik, 1875.

Schreiner M: Der Kalam in der jüdischen Literatur. Berlin. 1895.

Schwarz Adolf: Der Mischneh Thorah, ein System der mo-

- Munk S: *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris. 1859.
- Münz Isak: *Die Religionsphilosophie des Maimonides und ihr Einfluss*. Berlin. 1887.
- Münz I: *Rabbi Moses ben Maimon*. Theil. I. Mainz. 1902.
- Münz I: *Moses ben Maimon "Maimonides" Sein Leben und seine Werke*, Frankfurt a. M. 1912.
- Münz I: *Maimonides als medizinische Autorität*. Trier. 1895.
- Niemcewitsch: *Crescas contra Maimonides*. Lublin. 1917.
- Nirenstein Samuel: *The Problem of the Existence of God in Maimonides, Alanus and Averroes. A study in the religious philosophy of the twelfth century*. Philadelphia. 1924.
- Nitsch: *Maimonides in Jahrbücher für protestantische Theologie*. 1876.
- Neumark D: *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters*. I. II. Berlin. 1907, 1910.
- Ottensoser D: *Briefe über den Moreh des Maimonides*. Furth. 1846.
- Ottensoser D: *Analekten aus den Schriften des Maimonides*. Furth. 1848.
- Pagel J: *Maimuni als medizinischer Schriftsteller in Guttmanns Sammlung*.
- Pearson K: *Maimonides and Spinoza in Mind*. VIII.
- Peritz M: *Das Buch der Gesetze in Guttmanns Sammlung*.
- Peritz M: *Das Buch der Gesetze*. Breslau. 1882.
- Perles Josef: *Die in einer Münchener Handschrift aufgefundenen lateinischen Übersetzung des Maimonidischen Führers*. Breslau. 1875.
- Philippsohn L: *Die Philosophie des Maimonides in Predigt und Schul-Magazin*. I. XVIII. Magdeburg. 1834.
- Picavet: *Histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. Paris. 1905.
- Pococke Ed: *Porta Mosis*, Oxford. 1665.
- Pollock F: *Notes of the Philosophy of Spinoza in Mind*. III.

Templer B: Die Unsterblichkeitslehre bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Leipzig. 1895.

Tirschigel: Das Verhältniss von Glauben und Wissenschaft bei den bedeutendsten jüdischen Religionsphilosophen. Breslau. 1875.

Townly J: The Reasons of the Laws of Moses. London. 1827.

Überweg - Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie. II. Berlin. 1886.

Vacant et Mangenot: Dictionnaire de theologie catholique. col. 918. et col. 1224-1226. Paris 1909-1912.

Waxmann M: The Philosophy of Don Hasdai Crescas. New York. 1920.

Weil Isidore: Philosophie religieuse de Levi-geron. Paris. 1868.

Weil Michel. A: Le Judaisme, ses dogmes et sa morale. Paris. 1860-69.

Wessely Adolf: Führer der Unschlüssigen. Ins Deutsche übertragen und mit erklärenden Anmerkungen versehen. Leipzig. 1875.

Weisse S: Philo von Alexandrien und Moses. Halle. 1884.

Wolf L: Bibliotheca Hebraica. Hamburg. 1815-33.

Wolf M: Mose ben Maimuni "Maimonides". Arabisch und Deutsch mit Anmerkungen. Leipzig. 1851.

Woll et Boissy: Dissertations critiques pour servir à l'Histoire des juifs. Paris. 1775.

Wolfson H. Austryn: Crescas Critique of Aristotle (Harvard University) 1929.

Yellin David: Maimonides by David Yellin and others. Philadelphia. 1903.

Zeitlin Solomon: Maimonides. A Biography. New York. 1929.

Ziemlich B: Plan und Anlage des Mischne Thora. Manns Sammlung.

Zabel Moritz. Anonymer arabischer Kommentar zu den Führer der Unschlüssigen. 1910.

saisch-tanudischen Gesetzeslehre. Zur Erinnerung an den siebenhundert jährigen Todestag Maimuni's. Wien. 1905.

Schwarz Adolf: Das Verhältniss Maimuni's zu den Gaonen in Guttmanns Sammlung.

Simmons: *Leiter of consolation*. London. 1890.

Simmons: *Maimonides and Islam*. London. 1890.

Sorley W. R: *Jewish Mediaeval Philosophy and Spinoza in Mind*. V.

Société D'Études Historiques Juives D'Égypte. Le Caire : Cérémonie Commémorative du VIII^{me} Centenaire de la naissance de Maimonide. Le Caire. 1936.

Spiegler: *Geschichte der Philosophie des Judenthums*. Leipzig 1890.

Stein: *Moses Maimuni*. Haagen. 1840.

Stein L: *Die Willensfreiheit bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters*. Berlin. 1882.

Steinschneider Moritz: *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*. Berlin. 1843.

Steinschneider Moritz: *Die arabische Literatur der Juden*. Frankfurt a. M. 1902.

Steinschneider Moritz: *Die hebräischen Commentare zum Führer des Maimonides in Berliners Festschrift*. Frankfurt a. M. 1903.

Steinschneider Moritz: *Ermahnungsschreiben des Moses Maimonides an seinen Sohn Abraham*. 1852.

Stockl: *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Mainz. 864 - 66.

Simonsen D: *Vier arabische Gutachten mit hebräischer Übersetzung versehen von B. Halper rev. von J. N. Simichovitz und eröffnet von D. Simonsen*. Warschau. 1927.

Strauss Leo: *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*. Berlin. 1935.

Talamo: *L'Aristotelismo nella storia della philosophia*. Napoli 873.

تصحيح

وفى فى الكتاب أخطاء ننبه الفارئ إلى الآ

| ص | س | خطأ | ص |
|-----|----|----------------------------|-------------------|
| ٢ | ٩ | ١٩٣٨ | ١٩٠٨ |
| ٣ | ١٥ | من لا مال | من لا مال |
| ٣٦ | ١٠ | ابن مالك | الامام مالك |
| ٦٥ | ١٥ | العالم الالهى | العلم الالهى |
| ٦٧ | ١٥ | الاشاعة | لا اذحاجية |
| ٦٩ | ١٤ | يعلم | يعلم |
| ٦٩ | ١٥ | ولا علم الذى علم الأمور | علم الأمور ال |
| ٧٥ | ١٧ | عالم يعلم ليس مثل علمه | عالم يعلم لدس |
| ٧٥ | ٢٠ | لا حمل علمه محمولات | يحمل عليه محمولات |
| ٧٥ | ١٥ | ومما تلك الاسمية | أرقه تلك اد |
| ٧٤ | ٨ | موجود بالعقل | موجود بالفعل |
| ٧٤ | ١١ | ما يننى بقاء | ما يننى بقاء |
| ٧٩ | ١٠ | إد لا يخرى فى العقل حلالها | لأنه عادة محو |
| ٨٠ | ٢١ | سرمدى لا علمه | سرمدى لا علمه |
| ٨٩ | ٣ | ان أحد | أحدث |
| ٨٥ | ٨ | موصونات بصور ناتية | موصوعات لص |
| ٨٦ | ٩ | والمانية فى التوحيد | وهى ناية فاعد |
| ١٠٠ | ١٠ | العالم الطبيعى | العلم الطبيعى |
| ١٠١ | ١٩ | لمظم حراؤه | ليعظم حراؤه |
| ١٠٤ | ٧ | يخلق له سىء | يخلق له شىء |
| ١٠٦ | ١٧ | شعى العالم | شعى العالم |
| ١٠٩ | ٤ | عانة حصية | عانة حصية |
| ١٢٠ | ٨ | ويحافون الله الخ | حيثند يحافون |
| ١٤٣ | ١١ | فى التشرع | فى التشرع |

